DÖLLER

Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen **Neunte Folge** herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
z. Zt. Breslau.

Heft 7/9.

Dr. Ignaz Rohr,
Prof. der neutestamentl. Exegese
in Tübingen.

Das Weib im Alten Testament.

Von

Dr. Johannes Döller,
ord. Professor an der Universität Wien.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch z. Zt. Breslau – für die ersten vier Folgen Dr. Nikel (Breslau) – und Dr. Rohr in Tübingen übernommen. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Die einzelnen Broschüren werden den Umfang von drei Druckbogen für gewöhnlich nicht übersteigen. Umfangreichere Arbeiten erscheinen als Doppelhefte. Je 12 Hefte sollen eine „Folge" bilden; Folge 1–9 (je 12 Hefte) kosten je 15 Mk., doch wird jedes Heft auch einzeln käuflich sein.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. 2,—
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. 1,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. 1,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. 1,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. 1,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. 2,—
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 3. Aufl. 1,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl. 2,—
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. 2,—
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. 2,—
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. 1,80
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. 2,—

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. 2,—
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. 2,—
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. 2,—
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. 2,—

5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 4,—

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. 1,80

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 4,—

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. 2,—
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. 1,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. 1,80

Biblische Zeitfragen
Neunte Folge. Heft 7/9.

Das Weib im Alten Testament.

Von

Dr. Johannes Döller,
ord. Professor an der Universität Wien.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westfalen 1920.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 3. Julii 1920.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 4517

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Schon auf den ersten Blättern der Bibel, wo von der Erschaffung des Menschen die Rede ist, haben wir einen Einblick in die Stellung des Weibes im A. T. In der Stelle Gn 1, 27, die dem ersten Schöpfungsberichte (Gn 1, 1 – 2, 4a) angehört, heißt es ganz allgemein, daß Gott Mann und Weib nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Hiermit wird betont, daß die Menschen „in ihrem Verhältnis zu Gott durch ihre gottebenbildliche Natur alle gleich sind“ [1]). Dabei wird auf die Frage, wie und in welcher Reihenfolge Mann und Weib erschaffen worden sind, nicht näher eingegangen.

Nach dem zweiten Schöpfungsbericht (Gn 2, 4b ff.) erschuf Gott zuerst den Mann und dann als dessen Beistand das Weib. Er nahm eine von den Rippen des Mannes und gestaltete sie zu einem Weibe und brachte es zu dem Manne (Gn 2, 18 – 22). Da sagte Adam: „Das ist einmal Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleische. Diese soll Männin heißen; denn vom Manne ist diese genommen. Darum verläßt einer seinen Vater und seine Mutter und hängt an seinem Weibe, so daß sie zu einem Fleische werden“ (Gn 2, 23 f.). Hiermit wird klar und deutlich zum Ausdruck gebracht, daß das Weib vom Manne abhängig, aber doch zugleich ein unentbehrliches Stück von ihm ist [2]). Zu der Frage, warum das Weib aus einer Rippe des Mannes geschaffen worden ist, bemerkt Dillmann: „Aus einem Körperteil des Mannes wird das Weib geschaffen: damit wird dessen Abhängigkeit von jenem und Zugehörigkeit zu ihm dargetan, und der geheimnisvolle Zug beider zueinander erklärt. Und wenn einmal ein Teil des Mannes herausgenommen werden sollte, so lag eine Rippe, ein Seitenbein, am nächsten: er hat deren noch genug, und das Weib steht ihm zur Seite, füllt eine Lücke an seiner Seite aus“ [3]). Bei Martial (VI 68, 4) heißt der Vertraute jemandes dessen dulce latus. Der Araber sagt von seinem unzertrennlichen Begleiter und Genossen: huva lizqî = „er ist meine Seite“ [4]).

---

1) Aug. Dillmann, Die Genesis [6], Leipzig 1892, 34.
2) H. Holzinger, Genesis, Freiburg i. B. 1898, 30.
3) Dillmann, a. a. O. 68.
4) Aug. Knobel, Die Genesis [2], Leipzig 1860, 36.

„Wollte also der Verfasser das Weib aus einem Teile des Mannes gebildet werden lassen, so konnte er schwerlich etwas Passenderes als eine Rippe wählen" [1]).

Einige neuere Forscher, die von der Annahme ausgehen, die älteren Teile des A. T. seien ursprünglich in babylonischer Keilschrift abgefaßt gewesen, wollten die „Rippe" aus dem Schöpfungsberichte beseitigen. P. Rießler z. B. meint, ein babylonisches Nomen ṣilu (= Leben) sei mit dem hebräischen Worte ṣelaᶜ (= Rippe) verwechselt worden. Das babylonische Ideogramm oder Sinnzeichen für „Leben" TI bzw. TIL gehe auf ein babylonisches Nomen tilu oder ṣilu zurück, das die Bedeutung „Leben" gehabt habe. Gn 2, 21 hätte also ursprünglich gelautet: „Er (der Herr) nahm etwas von seinen (Adams) Lebensgeistern", die nach alter Anschauung ihren Sitz im Blute haben. Diesen Lebensgeist habe Gott zum Weibe gestaltet [2]). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt J. Feldmann. Er vermutet, daß der hebräische Übersetzer das babylonische Ideogramm TI, welches den ideographischen Wert balâṭu (= Leben) hat, mit dem völlig gleichen Zeichen TI für „Rippe" verwechselt habe, so daß der Vers ursprünglich lautet: „Er nahm etwas von seinen Lebensgeistern und bildete (babyl. eṣêru „bilden" ist verwechselt mit eṣêru „schließen") Fleisch zu dessen Behausung (babyl. kûmu ‚Behausung' ist verwechselt mit kum ‚an Stelle von')." Da nach altorientalischer Anschauung das Leben seinen Sitz im Blute hat (vgl. Gn 9, 4; Lv 17, 11; Dt 12, 23), so wäre Eva nicht aus der Rippe, sondern aus dem Blute Adams erschaffen worden [3]).

Es ist indes mindestens sehr fraglich, ob die älteren Teile der Bibel in Keilschrift abgefaßt worden sind. Ferner ist der Satz: „Und er schloß Fleisch an ihrer (Rippe) statt ein" (2, 21) „nicht so unnatürlich, daß man durch die Annahme mehrerer Verwechslungen babylonischer Wörter als Original vermuten dürfte: „Und er bildete aus Fleisch eine Wohnung für sie (die Lebensgeister)" [4]). Andererseits hätte Gn 2, 23: „Das ist einmal Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleische" keine Schwierigkeit [5]), da der Hebräer mit „Bein und Fleisch" seine Verwandtschaft bezeichnet (vgl. Gn 29, 14).

Verschiedene Völker wissen von der Schöpfung des ersten Weibes

---

1) Knobel, Ebenda.

2) P. Rießler, Das A. T. und die babylonische Keilschrift, Theologische Quartalschrift, Tübingen 1911 (XCIII) 497 f.

3) J. Feldmann, Paradies und Sündenfall, Münster 1913, 242 f.

4) E. König, Hermeneutik des A. T., Bonn 1916, 144.

5) Gegen König, ebenda.

aus der Seite oder einer Rippe des Mannes zu erzählen[1]). Göttsberger meint, daß die Grundbedeutung ‚Wölbung' des Wortes ṣela' bestens passen würde, „wenn der hl. Schriftsteller nicht die ‚Seite', sondern ein Stück aus der Mitte des Brustpanzers verstanden hätte. Gegenüber der Deutung ‚Rippe' schwindet dann die auffällige Tatsache, daß Adam von ‚Bein' und ‚Fleisch' als Material der Evaerschaffung redet. Und wenn so Eva mitten aus dem Adamsleib, aus seinem extensiven Zentrum genommen erscheint, dann erst harmoniert das Material vollkommen mit der Hauptlendenz der Erzählung, das Weib als dem Adam gleichwertig erscheinen zu lassen" [2]). Die Bedeutung „Wölbung" des Wortes ṣela' ist indes nicht belegbar. Gn 2, 23 ließe sich auch so erklären, daß Gott eine mit Fleisch umgebene Rippe genommen hat (Gn 2, 21)[3]).

Die biblische Erzählung von der Erschaffung der Stammeltern wurde und wird in verschiedener Weise gedeutet. Die einen nehmen die Erzählung im buchstäblichen Sinne[4]), während andere in der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams nur „einen visionären Akt symbolischer Art" [5]) sehen oder rein symbolisch oder allegorisch als Parabel oder gar als Mythus deuten. „Die katholischen Exegeten", sagt W. Schmidt, „sind im allgemeinen nicht geneigt, einen ausschließlich symbolischen Charakter dieses Vorganges zuzugeben in dem Sinne, daß der Vorgang kein wirklicher gewesen, sondern nur erdichtet worden sei, um eine Wahrheit, nämlich die Gleichheit beider Geschlechter, symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Eine Mittelstellung nehmen aber solche Exegeten ein, welche den ganzen Vorgang betrachten als visionären Akt symbolischer Art, der den Zweck hat, den Schlußpunkt in der Belehrung des ersten Menschen zu bilden" [6]). Nach einer Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 über den geschichtlichen Charakter der ersten drei Kapitel der Genesis ist festzuhalten, daß das erste Weib aus dem ersten Manne gebildet ist.

Die Wesensgleichheit zwischen Mann und Weib kommt auch in der Sprache in besonderer Weise zum Ausdruck, indem

---

1) H. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts², Münster 1869, 59—66.

2) J. Göttsberger, Adam und Eva, Münster i. W. 1910, 29.

3) M. Hetzenauer, Commentarius in librum Genesis, Graecii et Viennae 1910, 61. 4) Hetzenauer, ebenda.

5) G. Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn², Freiburg i. B. 1908, 41.

6) W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in „Religion, Christentum, Kirche" von G. Esser u. J. Mausbach, Kempten u. München 1911, I 490.

der biblische Erzähler für Mann und Weib die Bezeichnung 'isch und 'ischschâ gebraucht. Das hebräische 'ischschâ ist zwar nicht von 'isch abzuleiten oder geht etymologisch auf dieselbe Wurzel wie 'isch zurück, wie manche annehmen [1]), sondern die Ähnlichkeit der Namen soll die Wesensverwandtschaft und zugleich die Andersartigkeit von Mann und Weib erklären, indem 'ischschâ wie ein Femininum zu 'isch erscheint. „Der Name drückt das Wesen eines Dinges aus. 'Ischschâ = Männin bezeichnet die doppelte Seite des neugeschaffenen Wesens: gleich dem Adam, daher 'isch (= Mann), anders ist Adam, darum 'isch (sch) + a. a ist im Hebräischen Geschlechtsbezeichnung" [2]). Die Vulgata hat das Wortspiel nachgeahmt, indem sie 'ischschâ mit virago (Symmachus hat in analoger Weise ἀνδρίς von ἀνήρ) wiedergibt. Dasselbe gilt von der Übersetzung von Luther und Allioli-Arndt: „Männin". „Nach Festus und Querquetulanae wurden die Frauen von den Alten virae genannt" [3]). Die Wesensverwandtschaft zwischen Mann und Weib zeigt sich auch in den verwandten oder ähnlichen Ausdrücken im Hebräischen für Knabe (ben, jeled, na'ar, 'elem) und Mädchen (bath, jaldâ, na'arâ, 'almâ), Bruder (ach) und Schwester (achôth).

Eine gewisse Abhängigkeit des Weibes vom Manne kommt schon im Schöpfungsbericht zum Ausdruck, indem sie seine Gehilfin, bloß um seinetwillen da ist, und ist auch in der schwächeren Natur des Weibes begründet. Dieses Abhängigkeitsverhältnis wird nach dem Sündenfall noch gesteigert: „Er soll über dich Herr sein" (Gn 3, 16). Der Urteilsspruch wandelt das Ursprüngliche richterlich um. „Auf Überordnung des Mannes über das Weib war es von Anfang abgesehen, aber jetzt, wo die Harmonie ihres beiderseitigen Willens in Gott gestört ist, gestaltet sich diese Überordnung zur Herrschaft: der Mann kann herrisch gebieten und das Weib ist äußerlich und innerlich gezwungen zu gehorchen, es besteht infolge der Sünde jene sklavische Unterwürfigkeit des Weibes unter den Mann, welche, wie noch jetzt im Orient, in der alten Welt das Übliche war und welche erst durch die Religion der Offenbarung allmählich erträglicher geworden und mit der Menschenwürde des Weibes ausgeglichen worden ist" [4]).

---

1) Hoberg, a. a. O. 43. 2) Göttsberger, a. a. O. 24.
3) Knobel, a. a. O. 35.
4) Franz Delitzsch, Neuer Kommentar über die Genesis, Leipzig 1887, 109.

I. Die Stellung des Weibes zur Jahvereligion.

Neuere Forscher vertreten die Ansicht, daß Jahve-Religion und Jahve-Kult „wesentlich eine Sache der Männer" gewesen ist. So sagt z. B. R. Smend im Anschluß an Wellhausen: „Die Religion ging die Weiber viel weniger an als die Männer. Frauennamen mit Jahve kommen kaum vor" [1]).

1. Bei der Untersuchung unserer Frage wird somit den weiblichen Eigennamen eine große Bedeutung zugeschrieben. M. Löhr hat die weiblichen Eigennamen des A. T. einer eingehenden Untersuchung unterzogen und kommt zu dem richtigen Ergebnis, daß die Zahl der theophoren bzw. jahvehaltigen Frauennamen ohne Zweifel verschwindend gering ist im Vergleich zu den entsprechenden männlichen Namen. „Aber es wäre doch gewiß voreilig, auf dieses rein äußerliche Zahlenverhältnis irgendwelche religionsgeschichtlichen Schlüsse zu bauen" [2]). Löhr weist darauf hin, daß überhaupt in den Schriften des A. T. viel mehr von Männern als von Frauen die Rede ist. Er erinnert an die vielen Kapitel kriegerischen Inhalts oder an die Bücher, wie Esdras-Nehemias, wo nur dreimal ein Weib erwähnt wird, in zwei Fällen anonym (Esr 2, 61; Neh 6, 18); einmal mit Namen, und zwar mit jahvehaltigem (Neh 6, 14). Doch vgl. dazu die Septuaginta und die Vulgata. Er weist ferner darauf hin, daß ein großes Kontingent von Mannesnamen, besonders jahvehaltigen, uns in der jüngsten Literatur, den Büchern Esr, Neh, Chr, aufbehalten sind, und daß andererseits sehr viele Frauen des A. T. anonym erscheinen, „und zwar aus den breiten Schichten des Volkes, deren Frauennamen zu kennen für uns besonders lehrreich sein müßte" [3]).

Nach Löhr haben wir „insgesamt 14—17 Namen, die als volle oder verkürzte jahvehaltige Frauennamen zu bezeichnen wären" [4]). „Nach Feststellung des ganzen Tatbestandes wird man sich doch hüten müssen, mit dem äußerlichen Zahlenverhältnis zwischen jahvehaltigen Mannes- und Frauennamen so zu argumentieren, wie Wellhausen, Smend u. a. es getan haben" [5]). Jahvehaltige Frauennamen fehlen durchaus nicht im A. T. Ihre Minderzahl läßt sich aus den oben angegebenen Umständen genügend erklären.

Aus dem Beispiel des Königs Achab, der, vorausgesetzt, daß er die Namen gab, in der Wahl der Namensart keinen Unterschied

---

1) R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte², Freiburg i. B. 1899, 165.

2) M. Löhr, Die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und -Kult, Leipzig 1908, 24. 3) Ebenda 28. 4) Ebenda 31. 5) Ebenda 31.

zwischen Söhnen und Töchtern gemacht hat (vgl. die Namen Athalja und Achazja), sowie aus dem Nebeneinander von Namensformen wie Schelomi (Salomi) (Nm 34, 27) – Schelomith (Salumith) (z. B. Lv 24, 11), Schimeʿa (Simmaa) (1 Chr 3, 5) – Schimeʿath (Semaath) (2 Kg 12, 22 [21]), Schomer (Somer) (2 Kg 12, 22 [21]) – Schimrith (Semarith) (2 Chr 24, 26) scheint man herauslesen zu können, „daß weder für die ältere, noch für die spätere Zeit aus den Namen, die beiden Geschlechtern gegeben werden, eine prinzipiell oder wesentlich verschiedene Stellung derselben zur Jahvereligion erschlossen werden darf" [1]). „Wenn endlich Ps 86, 16; 116, 16 der Dichter sich als Knecht Jahves und ‚Sohn seiner Magd' bezeichnet, so wird damit, wenn auch in jüngerer Poesie, der Mutter die gleiche Beziehung zu Jahve vindiziert, wie dem Vater. Von beider Eltern Seite weiß sich der Dichter als ein treuer Anhänger seines Gottes" [2]).

2. Das Weib nahm auch an religiösen Feierlichkeiten und Festen teil (vgl. Dt 12, 12. 18; 14, 26; 15, 20; 16, 11. 14; 26, 11; 29, 9–13). Nach Richt 21, 19–21 beteiligten sich die Töchter von Silo an dem Jahvefeste ihres Ortes und führten einen Reigen auf. Elkana zog mit seinen beiden Frauen Phenenna und Anna und seinen Söhnen und Töchtern Jahr für Jahr nach Silo, um Gott anzubeten und zu opfern. An dem Opfermahle nahm die ganze Familie teil (1 Sm 1, 3–19). Bei der Überführung der Lade nach dem Sion beteiligte sich „das ganze Haus Israels" (2 Sm 6, 5. 15), das „Volk" (V. 18), die „ganze Menge Israels" (V. 19), „Männer wie Weiber" (V. 19). Bei einer feierlichen Prozession anläßlich eines erfochtenen Sieges erscheinen unter den Sängern und Saitenspielern auch paukenschlagende Jungfrauen (Ps 67 [68], 26). Als Esdras vor dem Tempel Gottes hingestreckt sein Sündenbekenntnis ablegte, waren auch Frauen anwesend (Esr 10, 1). Dasselbe war bei der Einweihung der Mauern Jerusalems der Fall (Neh 12, 43).

Die Frauen waren allerdings zur Wallfahrt an den drei großen Festen zum Heiligtum nicht verpflichtet (Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16). Es war ihnen aber keineswegs verwehrt, sich den Männern bei diesen Wallfahrten anzuschließen (vgl. Lk 2, 42–46). Daß die Frauen am Paschamahle teilnahmen, wird zwar an keiner Stelle des A. T. ausdrücklich gesagt, ist aber aus Ex 12, 3 („Familie") ohne Zweifel abzuleiten. Man wird nämlich kaum bezweifeln können, daß in dem Begriff „Familie" die Frau mit

---

1) Ebenda 32. 2) Ebenda 35.

den Kindern miteingeschlossen ist. Der Mischnatraktat Pesachim VIII 1 u. ö. erwähnt auch ausdrücklich die Teilnahme der Frau am Paschamahle. Aus dem Satze der Mischna (Pesachim VIII 1 a): „Sie kann essen, wo sie will" ergibt sich allerdings, daß auf die Beteiligung der Frauen am Paschafest kein besonderes Gewicht gelegt wurde[1]). Es ist deshalb der Satz Zscharnacks: „Wissen wir doch auch, daß den Frauen die Teilnahme an hochfeierlichen Akten wie dem Paschamahl verboten war" unverständlich[2]).

Auch das Weib hatte im A. T. Zutritt zu Jahve, um ihn zu befragen wie Rebekka (Gn 25, 22 f.) oder ihn um etwas zu bitten wie Anna (1 Sm 1, 9–11), ebenso zu seinem Propheten wie die Frau Jeroboams (1 Kg 14, 2 f.), und findet sich bei den Vorträgen der Propheten an Neumonden und Sabbaten ein (2 Kg 4, 23). Das Weib schwört auch bei Jahve (Ruth 1, 17). Esther (4, 16) fastet mit ihren Dienerinnen drei Tage und Nächte, um sich Jahves Hilfe zu sichern. Das Weib konnte ferner gleich dem Manne das Gelübde eines Gottgeweihten (Naziräers) machen (Nm 6, 2). Frauen beteiligten sich auch bei der Darbringung von Opfern, so Manues Weib (Richt 13, 23), und mußten bei verschiedenen Anlässen Opfer darbringen, wie nach dem Wochenkindbette (Lv 12), nach der Heilung eines krankhaften Ausflusses (Lv 15, 19–33). Das Gesetz schloß auch nicht die Frauen von den Opfermahlen aus (Dt 12, 12. 18; 15, 20 [vgl. auch 1 Sm 1, 4; 2, 19]). Wenn die Frau bei der Aufzählung der Festgenossen (Dt 12, 12. 18) nicht besonders erwähnt wird, „so ist nicht an kultischen Ausschluß, sondern an die Gleichheit mit den Männern gedacht (vgl. 21, 18 ff.)"[3]). Nach Löhr dagegen weist die Nichterwähnung der Frau in diesen formelhaften Aufzählungen „auf die nebensächliche Stellung hin, welche sie gegenüber der Nachkommenschaft einnahm"[4]). Übrigens sind die Töchter und Mägde, die Dt 12, 12. 18 genannt werden, doch auch weiblichen Geschlechtes!

Nach Lv 10, 14 darf der Priester gewisse Opferteile (Webebrust und Hebekeule) mit seinen Söhnen und Töchtern an reiner Stätte essen. Aber eine Priestertochter, die an einen Fremden verheiratet ist, darf nicht davon essen (Lv 22, 12); wenn sie indes kinderlos als Witwe oder Geschiedene in ihre Familie zurückgekehrt ist, so genießt sie wieder das frühere Recht (Lv 22, 13; vgl.

---

1) G. Beer, Pesachim, Gießen 1912, 169.

2) L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902, 44.

3) P. Volz, Die biblischen Altertümer, Calw u. Stuttgart 1914, 341.

4) Löhr, a. a. O. 46 A. 3.

Nm 18, 11). Nach Lv 6, 22 darf alles, was männlich unter den Priestern ist, von dem Sündopfer essen, da es hochheilig ist. Nach V. 19 soll der Priester, der das Opfer darbringt, es verzehren, so daß ein Widerspruch zwischen V. 22 und 19 zu sein scheint. Nach Dillmann ist „alles Männliche" wahrscheinlich ein späterer Zusatz. „Die Meinung ist: Pflicht und Recht zu essen hat zunächst der Sühnende (6, 19; 7, 7), aber davon essen können alle Priester (6, 22; 7, 6), nur sonst niemand" [1]). Da es aber auch Lv 6, 11 (vgl. auch 2, 3) vom Speiseopfer heißt, daß nur alles Männliche von den Priestern davon essen darf, so sieht hierin Bertholet wohl mit Recht „eine Reminiszenz, daß die Frau ursprünglich nicht kultberechtigt war" [2]). Die Frau war somit von gewissen Opfermahlen, aber nicht von allen ausgeschlossen. R. Smith weist darauf hin, daß bei den Hottentotten das Blut den Männern, aber nicht den Frauen erlaubt ist. „Das weibliche Geschlecht ist bei vielen barbarischen Völkern überhaupt von zahlreichen religiösen Andachten ausgeschlossen. – Bei den Kaffern sind Kopf, Brust und Herz der Anteil der Männer" [3]).

Salomo hatte für die Pharaostochter einen eigenen Palast erbaut, da er nicht wollte, daß ein Weib im Palaste Davids wohne, in dem die Lade Jahves aufgenommen worden war (2 Chr 8, 11). „Diese Ausschließung der Weiber überhaupt aus dem Palaste Davids, nicht bloß des Weibes heidnischer Herkunft, weil derselbe durch den Eintritt der hl. Lade geheiligt erscheint, ist die äußerste Konsequenz des Grundsatzes, daß eigentlich nur der Mann kultfähig ist und Weiber die inneren hl. Räume des Tempels niemals betreten dürfen" [4]).

3. Die Vorlesungen aus dem Gesetze geschahen vor Männern und Frauen (Dt 31, 12; Jos 8, 35; Neh 8, 2 f.). Fromme Eltern erzogen auch ihre Töchter dem Gesetze gemäß (Dn 13, 3). Die Ermahnung zum Halten des Gesetzes beim Bundesschluß im Lande Moab richtet sich an die Männer, Kinder und Weiber (Dt 29, 9 f.). Dt 5, 16 (vgl. Ex 20, 12) befiehlt Vater und Mutter zu ehren, wie Jahve befohlen hat. Die Weiber sind gleich den Männern verschiedenen anderen Geboten unterworfen, so z. B. dem Sabbatgebote (Ex 20, 9 f.; Dt 5, 11 f.). Für das Weib bestanden wie

---

1) Aug. Dillmann-V. Ryssel, Die Bücher Exodus und Leviticus³, Leipzig 1897, 487.

2) A. Bertholet, Leviticus, Tübingen 1901, 20.

3) W. R. Smith, Die Religion der Semiten (Deutsche Ausgabe von R. Stübe), Freiburg i. B. 1899, 293 A. 664.

4) Rothstein bei E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T.³, Tübingen 1910, II 555.

für den Mann gewisse Reinheits- und Speisegesetze (Lv 11 – 15). Das Gesetz untersagt dem Manne und dem Weibe Totenbeschwörung und Wahrsagerei zu betreiben (Lv 20, 27), die namentlich von Weibern professionsmäßig ausgeübt wurden (Ex 22, 17; 1 Sm 28, 7 – 25; Ez 13, 17 – 23), ebenso den Götzendienst als mit dem Jahvekult unvereinbar (Dt 13, 7 – 10; 17, 2 – 5; 29, 17; 2 Chr 17, 13), sonst haben sie dieselben Strafen wie die Männer zu befürchten (Lv 20, 27).

4. Die Frauen haben gleich den Männern Geschenke für den Kultus gebracht (Ex 35, 22. 25 f. 29; 36, 3; 38, 8) und an heiliger Stätte Dienste verrichtet (Ex 38, 8; 1 Sm 2, 22). Die Stelle 1 Sm 2, 22 wird jetzt zwar zumeist wegen ihres Fehlens in LXX als Einschub betrachtet. Wenn auch dem so ist, so folgt doch aus der Stelle, daß der Glossator von solchen dienenden Frauen am Heiligtum wußte. Ihre Spiegel (Ex 38, 8) beweisen, daß es nicht ganz geringe „Mägde" waren [1]). Anfangs scheinen solche Frauen nur für bestimmte Zeit am Heiligtum Dienste geleistet zu haben; allmählich wurde es jedoch Sitte, daß Jungfrauen und Witwen für immer sich dem heiligen Dienste widmeten (vgl. Lk 2, 37 und die Tradition über „Mariä Opferung") [2]). Unwahrscheinlich ist die Vermutung Riehms, daß unter diesen dienenden Frauen die Frauen und Töchter der am Heiligtum Dienst tuenden Leviten zu verstehen seien [3]); denn von einem solchen Dienste der Frauen der Leviten ist nirgends die Rede.

Worin dieser Dienst bestanden hat, wird nicht ausdrücklich gesagt. Man denkt an Mahlen von Getreide und Backen oder an Waschen und Putzen verschiedener Geräte (Knobel, P. Scholz), oder an Verfertigung von Teppichen u. dgl. Das Reinigen des Heiligtums und Scheuern von Geräten und alle anderen derartigen Arbeiten kamen indes nach dem Gesetze nur den Leviten zu, wie Riehm betont. Jedenfalls bestand ihr Dienst auch, wenn nicht ausschließlich, in „Aufführung der heiligen Tänze und Gesänge (Ex 15, 20; Richt 21, 21; Ps 67 [68], 26). Für sie passen die Spiegel; auch die ägyptischen Frauen, wenn sie den Tempel besuchten, schmückten sich mit linnenen Kleidern, den Spiegel in der linken, das Sistrum in der rechten Hand" [4]). Schon die alten Übersetzer waren sich

---

1) R. Kittel bei Löhr, a. a. O. 50 A. 1.

2) P. Scholz, Die heiligen Altertümer des Volkes Israel, Regensburg 1868, I 36; N. Schlögl, Die Bücher Samuels, Wien 1904, I 15.

3) E. C. Aug. Riehm-Fr. Baethgen, Handwörterbuch des biblischen Altertums 2, Bielefeld u. Leipzig 1893, I 462 b.

4) Dillmann-Ryssel, a. a. O. 402.

über das Wesen dieses Dienstes nicht recht im klaren, indem die LXX das hebräische Zeitwort ṣaba vom Fasten, die aramäische und syrische Übersetzung vom Beten verstanden. Dies erinnert sehr an die Prophetin Anna, von der es heißt: „Sie wich nicht vom Tempel, indem sie mit Fasten und Gebeten Tag und Nacht (Gott) diente" (Lk 2, 37). Auch 1 Tim 5, 5 wird man auf solche fromme Frauen am Heiligtum beziehen. Baudissin sieht in jenen dienenden Frauen eine Anlehnung an kanaanitische Einrichtungen, an die Kedeschen („Geweihten"), die in den vorexilischen Tempel Zugang gefunden hatten (Dt 23, 18; 2 Kg 23, 7). In der späteren Zeit hat man sie um ihres verwerflichen Charakters willen ganz beseitigt[1]. Greßmann hält es nicht für ausgeschlossen, daß unter den dienenden Weibern von Silo direkt Kedeschen gemeint seien, die ihr sexuelles Leben der Gottheit weihten; denn die kultische Unzucht war zu Zeiten auch in Israel verbreitet (2 Kg 23, 7; Am 2, 7; Os 4, 14)[2]. Jedenfalls wird man aus 1 Sm 2, 22 entnehmen können, daß diese dienenden Frauen gelegentlich die Weise kanaanitischer Kedeschen nachahmten[3]. Zu der kultischen Prostitution bemerkt Greßmann: „Man muß sich hüten, mit modernen Begriffen an diese Überlieferungen heranzutreten. Dem antiken Menschen erscheint der Geschlechtsakt und vor allem die Entstehung des Lebens als ein göttliches Geheimnis, von heiligen Schauern umwoben. Man kann bei dieser Preisgabe wie bei dem Menschen- und Kinderopfer den gewaltigen Heroismus bewundern, dessen der Semit fähig ist und darf jedenfalls die religiösen Motive nicht verkennen, die zu diesen uns zugleich erschreckenden Konsequenzen geführt haben"[4].

Während das mosaische Gesetz „Geweihte" unter den Israeliten verbietet (Dt 23, 18 f.), begünstigt sie das altbabylonische Recht (Kodex Hammurapi). Amos (2, 7) hält diesen Kult als für etwas mit Jahves Wesen Unverträgliches (vgl. auch Os 4, 14).

5. Manche neuere Forscher sind der Ansicht, daß es einstens in Israel auch Priesterinnen gegeben hat. So findet Th. Engert in einzelnen Frauengestalten, wie Sephora, Maria, Debora, Züge, aus denen er ihre priesterliche Würde erschließen möchte[5]. Aus dem Umstand, daß die genannten drei Frauen eine hervorragende

---

[1]) W. W. Graf Baudissin, Die Geschichte des alttest. Priestertums, Leipzig 1889, 179 f.

[2]) H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (Die Schriften des A. T. in Auswahl II 1), Göttingen 1910, 7.

[3]) Kittel bei Löhr 50 A. 1.

[4]) Greßmann, a. a. O. 252.

[5]) Th. Engert, Ehe- und Familienrecht der Hebräer, München 1905, 62.

Stellung einnahmen, folgt doch noch nicht, daß sie Priesterinnen waren oder daß es überhaupt in Israel solche gegeben hat. Man verwies ferner auf minäische Inschriften von el Ôela, in welchen lavi'u und lavi'ât (Priester nnd Priesterin) vorkommt, und Aaron, der die erbliche Priesterwürde bekommt, wird als Levit bezeichnet (Ex 4, 14)[1]. Landersdorfer meint, „daß die zufällige Identität oder auch nur Ähnlichkeit der minäischen Priesterbezeichnung und des hebräischen Stammesnamens . . . mit ein Grund gewesen sei, warum gerade die Leviten für den Dienst des Heiligtums bestimmt worden sind“[2]. Für das Vorkommen von Priesterinnen kann auch aus diesen minäischen Inschriften kein sicheres Argument abgeleitet werden. In der Bibel, die doch alles auf den Kultus Bezügliche so genau beschreibt und ordnet, werden sie mit keiner Silbe erwähnt. A. Jeremias schreibt ferner: „Sanherib nennt unter den besonderen Tributgaben an Sanherib aus Jerusalem Musikanten und Musikantinnen. Das sind doch sicher Tempelmusiker“[3]. Selbst wenn letzteres so sicher wäre, wie Jeremias annimmt, was aber nicht der Fall ist, so folgt daraus noch immer nicht, daß diese Tempelmusikerinnen Priesterinnen gewesen sind. Zwischen beiden besteht doch ein Unterschied! Man (z. B. Hommel) verweist ferner auf Ex 38, 8; 1 Sm 2, 22, wo von dienenden Frauen bei der Stiftshütte die Rede ist, und legt besonders den Finger auf das an beiden Stellen gebrauchte Zeitwort ṣaba, das allerdings (als Nomen und Verbum) vom Levitendienst am Heiligtum gebraucht wird (Nm 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43; 8, 24 f.). Doch viel öfter steht ṣaba von anderen Dienstleistungen, die nicht religiöser Natur sind. Die Stellen sind somit kein Beweis auch nur für Levitinnen. An keiner Stelle wird aber ṣaba von priesterlichen Funktionen gebraucht[4].

Löhr hält es für wahrscheinlich, daß das Weib sich an dem Opferungsakt eines von ihm dargebrachten Tieres (Lv 12, 6; 15, 29) vielleicht durch Handauflegung auf das Tier (Lv 3, 2) in alter Zeit beteiligen durfte[5]. In der Mischna (Menachoth X [IX] 8 [fol. 93 b]) wird eine solche Handauflegung den Frauen untersagt[6].

Nach Lv 21, 9 soll die Tochter eines Priesters, die sich durch

[1]) A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients², Leipzig 1906, 433; Engert, a. a. O. 11.

[2]) S. Landersdorfer, Bibel und südarabische Altertumsforschung, Münster 1910, 69. [3]) Jeremias, ebenda.

[4]) A. Eberharter, Gab es im Jahvekult Priesterinnen?, Theologische Quartalschrift, Tübingen 1912 (XCIV) 187.

[5]) Löhr, a. a. O. 48 A. 1.

[6]) L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, Leipzig 1909, VIII 736 f.

Unzucht entweiht, verbrannt werden. Gewöhnlich versteht man darunter eine wirkliche Priestertochter. Allein Benzinger meint, daß die ursprüngliche Form des Gesetzes nicht auf die Tochter eines Priesters, sondern auf eine bath levi, eine „Tochter Levis" = Levitin, d. h. eine gottgeweihte Vestalin gehe; denn es sei nicht einzusehen, warum eine Priestertochter strenger behandelt werden solle als alle andere Welt, als auch die Frau eines Priesters. Daß eine gottgeweihte Vestalin zu verstehen sei, zeige auch das Hammurapigesetz, welches diese singuläre Todesart des Verbrennens auf die Unzucht des Tempelmädchens gesetzt hat (§ 110). Benzinger vermutet deshalb, daß das Gesetz Lv 21, 9 ursprünglich von der bath levi, d. h. der Priesterin gehandelt habe, und erst als es solche nicht mehr gegeben habe, auf die Priestertochter bezogen worden sei[1]).

Die Priester waren zur besonderen Reinheit verpflichtet. Sie durften wohl eine Witwe, aber keine Geschiedene heiraten (Lv 21, 7), wohl aus dem Grunde, weil an der geschiedenen Frau der Verdacht des Ehebruches haftete[2]). Nach Ez 44, 22 sollte auch der gewöhnliche Priester keine Witwe — Priesterwitwe ausgenommen — ehelichen. Philo[3]) und LXX verstanden Lv 21, 13 f. dahin, daß der Hohepriester nur eine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte heiraten solle, indem sie das hebräische meʿammâv (V. 14) = „aus seinem Volke" gegen V. 1 auf das Priestergeschlecht beschränkten. Für diese Auffassung ist neuerdings A. Ehrlich[4]) unter Vornahme einer kleinen Textveränderung eingetreten. Unter diesen Umständen ist es ganz gut denkbar, daß auf die Unzucht der Priestertochter die Todesstrafe und zwar in dieser verschärften Form — denn um ein lebendig Verbrennen handelt es sich kaum (vgl. Jos 7, 15. 25; Richt 15, 6 ist das Verbrennen eine strenge Vergeltung für den durch Feuer erlittenen Schaden [V. 5] — gesetzt war. Der Priester kann ferner als „heilige" Person, „durch einen Fehltritt seiner Tochter, die sich dabei übrigens selbst ‚profaniert' (vgl. Lv 19, 29), ‚profaniert' werden. Er ist nämlich, solange sie in seinem Hause wohnt, für ihre Handlungen verantwortlich (vgl. Dt 22, 21)"[5]). Daß die Frau eines Priesters nicht ausdrücklich genannt wird, fiele weniger

---

1) J. Benzinger, Hebräische Archäologie², Tübingen 1907, 357 A. 1. 360.

2) L. Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, Straßburg 1911, I 27.

3) De monarchia II 11 (ed. Mangey [London] 1742), II 229.

4) Randglossen zur hebr. Bibel, Leipzig 1909, II 75.

5) Bertholet, a. a. O. 74.

ins Gewicht, da ja jeder Ehebruch seitens der Frau die Todesstrafe nach sich zog. Die Frau wird auch sonst nicht ausdrücklich genannt, wo sie ohne Zweifel mitinbegriffen ist (Dt 12, 12).

Daß beide Reden Gottes an Noe und seine Söhne gerichtet sind, nicht aber auch an seine Weiber (Gn 9, 1. 8), will Gunkel damit erklären, daß das Weib im offiziellen Gottesdienst keine Stelle hat [1]). Wenn auch die Frauen keine Kulthandlung vornehmen konnten, so konnten sie sich doch am Kulte beteiligen.

6. Es werden auch Frauen als Prophetinnen erwähnt, so Maria, die Schwester des Moses (Ex 15, 20), Debora (Richt 4, 4), Hulda (2 Kg 22, 14). Wenn auch Abraham (Gn 20, 7) nabi = „Prophet" in dem weiteren Sinne von „Gottesmann" genannt wird, so wird doch mindestens durch die Bezeichnung „Prophetin" eine enge Beziehung des Weibes zu Jahve anerkannt, worauf es uns in der Hauptsache ankommt. Von Hulda holen sich der Hohepriester und die ersten Diener des Königs ein Orakel ein (2 Kg 22, 14). Ob Isaias' Weib „Prophetin" genannt wird als Weib des Propheten oder wegen ihres engen Verhältnisses zu Gott, ist ungewiß. Zur Zeit des Esdras-Nehemias treffen wir die Prophetin (Vulgata hat prophetam) Noadia als Gegnerin des Nehemias (Neh 6, 14). Zu der Stellung des Weibes als Prophetin bemerkt Schwally: „Die Frau ist durch ihre psychische Veranlagung religiösen Einflüssen und Erregungen besonders leicht zugänglich. Wir finden, daß gerade bei Völkern niederer Stufe, bei welchen die Frau eine äußerst geringe Stellung einnimmt, die Priesterin und Seherin eine nicht seltene Erscheinung ist" [2]).

Esr 2, 65; Neh 7, 67 werden Sänger und Sängerinnen erwähnt, die aus dem Exil zurückkehrten. Viele z. B. Löhr verstehen darunter Tempelsänger und vor allem Tempelsängerinnen. Löhr erinnert an Ex 15, 20; 1 Sm 18, 6. „In der Zeit nach der Rückkehr mag dann die priesterliche, antifeminine Tendenz diese Sängerinnen bald verdrängt haben," meint Löhr [3]). Ex 15, 20; 1 Sm 18, 6 handelt es sich indes um singende Frauen außerhalb des Heiligtums, so daß beide Stellen für unsere Frage nicht in Betracht kommen. Auch Esr 2, 65 und Neh 7, 67 sind unter den Sängern und Sängerinnen schwerlich Tempelsänger bzw. -Sängerinnen gemeint; denn von diesen ist bereits Esr 2, 40; Neh 7, 45 die Rede (vgl. auch Esr 2, 70). Wahrscheinlich handelt es sich um herumziehende Sänger und Sängerinnen, die durch ihren Gesang

1) H. Gunkel, Genesis 3, Göttingen 1910, 148.
2) Fr. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, Leipzig 1901, I 19.
3) A. a. O. 51.

zur Sinnlichkeit anreizten und deshalb nicht im besten Rufe standen. Sie werden darum Esr 2, 65; Neh 7, 67 unter die Knechte und Mägde eingereiht. Sänger und Sängerinnen für festliche Gelegenheiten werden auch Koh 2, 8 erwähnt. Ebenso wurde bei den vorislamischen Beduinen das Gelage durch eine Sängerin verschönert, die sonst mißachtet war [1]). Bei der Sekte der Rechabiter enthielten sich zu Ehren Jahves nicht bloß die Männer, sondern auch die Frauen und Töchter des Weines (Jer 35, 8).

7. In der späteren Zeit hat das Weib im jüdischen Kultus allerdings eine gewisse Zurückweisung erfahren. So wurde im späteren Tempel der Vorhof der Weiber von dem der Männer geschieden. Ebenso waren in den Synagogen Frauen und Männer vermutlich getrennt [2]). Auch bei den Versammlungen der Therapeuten war das männliche Geschlecht durch eine doppelte Umzäunung vom weiblichen geschieden. Doch gab es keine so strenge Scheidung wie etwa im Islam, in dem die Frau während der Gebetszeiten die Moschee nicht betreten darf, da die Religion Sache der Männer ist [3]); denn der Vorhof der Frauen wurde auch von den Männern durchschritten. Zach 12, 12–14 wird bei jener großen Klage dem männlichen und weiblichen Geschlechte ein besonderer Platz zugewiesen. Im jüdischen Gebetbuch sagen die Männer beim Morgengebet Gott Dank, daß er sie nicht zu einem Weibe gemacht hat. Eschelbacher will allerdings die Sache so erklären, daß Rabbi Meïr, der Schöpfer jenes Segensspruches, Gott nur danken wolle „für die größeren Pflichten, die ihm als Mann auferlegt sind. Denn der Mann hat mancherlei religiöse Gebote zu erfüllen, von denen das Weib befreit ist. Darauf ist Rabbi Meïr stolz. Er betrachtet den Dienst vor Gott als ein hohes Glück, er freut sich, daß er ihn ausüben darf, und bedauert die, die nicht Trägerin so hoher Pflichten ist, und deshalb ist er dankbar, daß er ein Mann ist und nicht ein Weib" [4]). Es wäre dies ein Idealismus, der kaum wahrscheinlich ist. Zum Tragen der Tephillin (Gebetsriemen) sowie zum Schmagebete sind bloß die Männer, nicht aber Frauen, Unmündige und Sklaven verpflichtet [5]). Wenn

---

[1]) G. Jacob, Das Leben der vorislamischen Beduinen, Berlin 1895, 103 f.

[2]) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [4], Leipzig 1907, II 526 f.

[3]) L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, Leipzig 1903, 98.

[4]) M. Eschelbacher, Die Frau im Judentum, in „Soziale Ethik im Judentum" [2], Frankfurt a. M. 1914, 76.

[5]) J. Döller, Das Gebet im A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Wien 1914, 86.

in späterer Zeit der Titel „Archisynagogos" (Synagogenvorsteher), „mater synagogae" (Synagogenmutter) sogar an unmündige Kinder und Frauen verliehen wurde, „so sind das Erscheinungen des Weibes, die in der Diaspora im Anschluß an griechische und römische Vorbilder stattfanden" [1]).

8. Wie die Frauen in ihren Anliegen sich an Jahve wenden, so nimmt sich dieser der gekränkten und schwer geprüften Frauen an. So gedachte Gott Rachels, erhörte sie und machte sie fruchtbar (Gn 30, 22). Ebenso nahm sich Jahve auf den Segen Helis hin Annas an, so daß sie noch drei Söhne und zwei Töchter gebar (1 Sm 2, 20 f.). Jahve hat nicht bloß mit Moses und Aaron, sondern auch mit Maria gesprochen (Nm 12, 1 f.). Gott belohnte die Gottesfurcht der Hebammen und gab ihnen zahlreiche Nachkommenschaft (Ex 2, 19—21). Der Engel Jahves erscheint der vertriebenen Hagar als Tröster (Gn 16, 8—13; 21, 17 f.). Desgleichen erscheint der Engel Jahves Manues Weib und verkündet ihr die Geburt eines Sohnes (Richt 13, 3 f.). Abigail beteuert bei Jahve, daß Jahve es gewesen ist, der David zurückgehalten hat, daß er nicht die ihm durch ihren Mann Nabal zugefügte Kränkung blutig geahndet hat (1 Sm 25, 26). Im Bundesbuch wird mit Nachdruck betont, daß die Witwe unter besonderem Schutze Gottes stehe (Ex 22, 21—23).

Mit Unrecht will Engert [2]) in der Unfähigkeit des Weibes, den Kult auszuüben, ein Zeichen der inferioren Stellung desselben sehen. Treffend bemerkt dagegen Eberharter: „Wenn diese Folgerung berechtigt wäre, so könnte man die untergeordnete, sklavenartige Stellung der Frau auch noch im Christentum feststellen, welches die Frau von allem Anfang an vom Priestertum gänzlich ausgeschlossen hat. Und doch ist es gerade die christliche Religion, welche dem Weibe seine alte, ursprüngliche Würde wiedergegeben hat" [3]).

II. Das Weib in und außer der Ehe.

1. Eheformen.

a) Gemeinschaftsehe. Nach evolutionistischer Anschauung soll in der Urzeit nicht Einzelehe, sondern „geschlechtliche Promiskuität", „Kommunismus der Frauen", „Agamie", „Hetärismus" [4]),

[1]) Löhr, a. a. O. 52 A. 3. [2]) A. a. O. 61.

[3]) A. Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung, Münster 1914, 176.

[4]) Der von Bachofen gebrauchte Name „Hetärismus" ist eigentlich unzutreffend, da derselbe schon seinem Begriffe nach die Norm einer regu-

„Gemeinschaftsehe" bestanden haben[1]), d. h. der Mensch soll gleich dem Tiere den Geschlechtstrieb ohne dauernde Verbindung mit einem bestimmten Weibe befriedigt haben. Doch wie Westermarck bemerkt, berechtigen die zahlreichen zur Unterstützung der Hypothese herbeigezogenen Tatsachen nicht zur Behauptung, „daß die Promiskuität je die vorherrschende Form der Geschlechtsbeziehungen bei auch nur einem einzigen Volke gewesen, noch weniger, daß sie eine allgemeine Stufe in der gesellschaftlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes darstellt, und am allerwenigsten, daß eine solche Stufe der Ausgangspunkt der gesamten menschlichen Geschichte gewesen"[2]). Nach Hildebrand begegnen wir bei Völkern, die sich noch auf der untersten wirtschaftlichen Stufe befinden, niemals und nirgends einem Zustande der Frauengemeinschaft oder „Promiskuität"[3]).

Die Vertreter der Gemeinschaftsehe gehen von ganz unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen aus, so z. B. von der Voraussetzung, daß der Mensch von einem tierähnlichen Zustande zu immer höherer Kultur sich emporgearbeitet habe. Wenn wir leugnen, daß die Promiskuität die erste Stufe in der Entwicklung der menschlichen Ehe gewesen ist, so wollen wir damit keineswegs sagen, „daß die Promiskuität nie und bei keinem wilden Volke vorgekommen sei, zu allen Zeiten hat es ja Abnormitäten, insbesondere auf sexuellem Gebiete, gegeben"[4]).

b) Vielmännerei. Bei der Vielmännerei gehört die Frau nicht mehr allen Männern einer Gruppe, sondern nur einer ganz bestimmten Anzahl von Individuen an, wie auch umgekehrt letztere nur mit dieser einen Frau der Gruppe ehelich verkehren dürfen. Nach den Vertretern der Evolutionstheorie soll die Vielmännerei eine Durchgangsstufe von der Promiskuität zur Polygamie und Monogamie darstellen. Doch die Gründe, die man dafür anführt: Bezeichnung der vom Bruder gezeugten Kinder als Kinder des verstorbenen Bruders (Leviratsehe), Mangel an Frauen und Armut der Männer, sind schwach, so daß selbst viele Evolutionisten obige

ären Ehe voraussetzt (Th. Achelis, Die Entwicklung der Ehe, Berlin 1893, 11).

1) J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttgart 1861, 11 f.; Aug. Bebel, Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[8], London 1890, 5; Th. Achelis, Moderne Völkerkunde, Stuttgart 1896, 237; P. Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts, Breslau 1903, I 12.

2) E. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe (Aus dem Englischen von L. Katscher und R. Grazer), Jena 1893, 110.

3) R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, Jena 1896, I 11.

4) Eberharter, a. a. O. 19.

Anschauung ablehnen. So sagt z. B. Achelis: „Die Polyandrie kann nicht als universelle Stufe der Entwicklung der menschlichen Ehe betrachtet werden, weil sie vielfach völlig fehlt (so in Afrika)" [1]). Aus der Hl. Schrift läßt sich kein Anhaltspunkt entnehmen, als ob ursprünglich bei den Hebräern Vielmännerei geherrscht hätte. Im Gegenteil wird sie — sowie die Gemeinschaftsehe — durch Gn 2, 21—24 ausgeschlossen. In Am 2, 7 kann man nicht eine Spur der Polyandrie bei den Israeliten sehen, denn wie der Nachsatz zeigt, handelt es sich hier um eine Kedesche (Gottgeweihte). Die Erklärung des Namens Achab (= „Bruder [Ehegenosse] des Vaters") aus der Polyandrie [2]) ist mindestens fraglich. Eher könnte der Name aus der Sitte der Leviratsehe („der Bruder ist Vater") stammen [3]). E. König erklärt den Namen mit: „Bruder vom Vater" d. h. Ersatz für einen fehlenden oder bald verstorbenen Bruder [4]). Ebenso ist ausgeschlossen, daß Gn 35, 22 ein Beispiel von Polyandrie vorliegt, wie Fr. Ulmer [5]) vermutet. Die Ahndung durch Jakob (Gn 49, 3 f.) zeigt deutlich, daß es sich um einen geschlechtlichen Exzeß handelte. Desgleichen beweist 2 Sm 16, 22 nichts für das Vorkommen der Polyandrie. 1 Chr 2, 18—24 handelt es sich auch kaum um gleichzeitige Polyandrie.

c) Polygamie und Monogamie. Von Lamech wird zum ersten Male erzählt, daß er sich zwei Frauen genommen hat (Gn 4, 19). „An Gn 2, 24 gemessen erscheint das als ein Zeichen der Entartung der ursprünglichen Gottesordnung; wenigstens galt sie dem Verfasser, der Lamech auch als rohen Menschen hinstellt, gewiß nicht als Fortschritt. Die Richtigkeit dieses Satzes ist deshalb, weil der Verfasser kein Werturteil abgibt (Budde), nicht anzufechten. Auch V. 23 hat er kein Urteil ausgesprochen, weil die berichtete Tatsache für jeden israelitischen Leser sich selbst beurteilt" [6]). Nach evolutionistischer Ansicht [7]) soll die Einzelehe das Resultat langdauernder Entwicklung durch die Stufen der Gemeinschaftsehe,

---

1) Achelis, Moderne Völkerkunde 423.

2) H. Winckler, Altorientalische Forschungen, Leipzig 1901, II 85; Engert, a. a. O. 13.

3) J. Boehmer, The Name „Ahab", The Expository Times, Edinburgh 1905/6 (XVII) 564—566; A. Šanda, Die Bücher der Könige, Münster i. W. 1911, I 407.

4) E. König, The Name „Ahab", ebenda 1904/5 (XVI) 566 f.; Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A. T., Leipzig 1910, 11.

5) Die semitischen Eigennamen im A. T., Leipzig 1901, I 16.

6) Dillmann, Genesis⁶ 100.

7) Fr. v. Hellwald, Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwicklung, Leipzig 1889, 458; Wilutzky, a. a. O. 186.

Vielmännerei und Vielweiberei hindurch sein. Doch die dafür vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig. Westermarck kommt auf Grund eines reichen ethnologischen Materiales zu dem Ergebnis: „Was die Geschichte der Eheformen anbelangt, so können wir hinsichtlich der Monogamie und der Vielweiberei mit unbedingter Sicherheit zwei Folgerungen ziehen: Die Monogamie, von jeher die überwiegende Eheform, war auf den niedrigsten Zivilisationsstufen allgemeiner als auf etwas höhern Stufen, während die Vielweiberei auf einer noch höheren Stufe in großem Maße abermals der Monogamie den Platz einräumte" [1]. „Da das Menschenkind sehr lange", schreibt Wilser, „hilflos und pflegebedürftig bleibt, scheint schon dadurch Vielweiberei ausgeschlossen, die für den Urzustand ganz ungeeignet ist und allerlei, einer späteren Entwicklungsstufe angehörende Verhältnisse, wie Standesunterschiede, Sklaverei u. a. voraussetzt" [2]. Die Bibel hat somit nicht das Zeugnis der ethnologischen Forschung gegen sich, wenn sie ein monogamisches Verhältnis als das Ursprüngliche voraussetzt (Gn 2, 18 – 25) und stimmt hierin mit den Überlieferungen vieler Völker überein.

Bei den Hebräern galt die Vielweiberei als eine zu Recht bestehende Sitte. Ist das Weib Besitz des Mannes, so ergibt sich die Vielweiberei als eine zu Recht bestehende Folge. „Es gibt für die Zahl der Weiber keine andere Beschränkung als die, welche das Vermögen einem Manne auferlegt" [3]. Wenn die erste Ehe unfruchtbar blieb oder nur Mädchen vorhanden waren, bildete die Eingehung einer zweiten Ehe wohl die Regel. Da die Ehe Abrahams mit Sara lange Zeit kinderlos geblieben war, so nahm Abraham Hagar zur Frau oder vielmehr Sara gab ihm ihre Magd Hagar zum Weibe (Gn 16, 3). „Die Sklavin wird bei solcher teilweisen Abtretung natürlich nicht gefragt; ihr ist es eine große Ehre, mit dem Herrn Umgang zu haben" [4]. Ja, die Sklavin sähe es als eine Schande an, wenn sie nicht „Gnade findet vor ihrem Herrn" [5]. Dieselbe Sitte finden wir bei den Babyloniern (Kodex Hammurapi § 144) [6], Chinesen [7], Eskimos [8] u. a.

---

1) Westermarck, a. a. O. 507.
2) L. Wilser, Leben und Heimat des Urmenschen, Leipzig 1910, 70.
3) W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Freiburg i. B. 1894, I 158. 4) Gunkel, a. a. O. 185.
5) A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben, Tübingen 1885, 217.
6) H. Winckler, Die Gesetze Hammurapis in Umschrift und Übersetzung, Leipzig 1904, 40 f.
7) H. Ploß-M. Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde 9, Leipzig 1908, II 568.
8) C. N. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888, 147.

Abrahams Sohn dagegen Isaak scheint in Monogamie gelebt zu haben; es wird uns wenigstens von einer zweiten Frau in der Bibel nichts erzählt. Jakob hatte zwei Schwestern als ebenbürtige und ihre zwei Mägde als Nebenfrauen (Gn 29, 23. 28; 30, 4. 9). Wenn die Frau, wie Sara, Lia und Rachel, ihre Magd dem Manne als Kebse gab, so scheint sie damit ihre frühere Macht auf sie verloren zu haben. Sara wandte sich nämlich an Abraham, auf daß er Hagar mit ihrem Sohne hinwegjage (Gn 21, 10). Nach dem babylonischen Rechte (Kod. Hammurapi § 146) soll in ähnlicher Weise die Frau ihre Magd, die sich ihrer Herrin gleichstellt, wenn sie Kinder geboren hat, nicht für Geld verkaufen, sondern unter die Mägde rechnen, d. h. sie soll wieder Sklavin sein.

Bei den Israeliten standen die vollbürtigen Frauen rechtlich gleich; denn Jakob zog, als er den Entschluß faßte, in sein Vaterland zurückzukehren, Lia und Rachel zu Rate (Gn 31, 4–16), während wir von Bala und Zelpha nichts Derartiges hören. Ebenso scheinen Anna und Phenenna ihrem Manne Elkana gegenüber die gleiche Stellung eingenommen zu haben (1 Sm 1, 1–5). In der Praxis dürfte allerdings öfter eine Frau eine bevorzugte Stellung innegehabt haben. So stellte Jakob, als ihm sein Bruder mit 400 Mann entgegenkam, Rachel und Joseph in die letzte Reihe, weil er für ihre Rettung am meisten besorgt war (Gn 33, 2). Die Nebenfrauen standen den Hauptfrauen rechtlich nach (vgl. Gn 16, 6; 21, 10–12). Nach Ex 21, 8 durfte ein Mann eine hebräische Sklavin, die er als Kebse genommen hatte, verkaufen, wenn er ihrer überdrüssig war, aber nicht an ein fremdes Volk. Hatte er sie aber erkannt, so mußte er sie entlassen (V. 11). Dt 21, 14 verbietet den Verkauf einer Kriegsgefangenen, die jemand zum Weibe genommen hatte. Die niedrigere Stellung der Nebenfrauen erhellt auch daraus, daß diese ohne weitere Formalitäten erworben wurden und viel vom guten Willen des Vaters abhing, ob ihre Kinder erbberechtigt waren oder nicht. Bei Jakobs Kindern wurde kein Unterschied zwischen den Söhnen der Haupt- und der Nebenfrauen gemacht (Gn 49, 1–27). Gn 21, 10 scheint vorauszusetzen, daß auch dem Sohne der Kebse wie dem Sohne der Hauptfrau ein (gleiches) Erbrecht zukommt. Richt 11, 1 f. kann nicht als Argument gegen das Erbrecht der Kinder der Nebenfrauen angeführt werden; denn an der Stelle handelt es sich um das Kind einer Buhlerin. Hier ist allerdings die Anerkennung durch den Vater vorauszusetzen, wenn der Sohn im Hause mit den anderen Söhnen aufgezogen wird [1].

[1] Benzinger, Archäologie² 114.

Im mosaischen Gesetze wurde die Vielweiberei nicht aufgehoben (Dt 21, 15; Lv 18, 18 wird sie direkt als erlaubt vorausgesetzt). Dt 21, 15—17 sucht dem in der Polygamie zurückgesetzten Weibe sein Recht zu wahren durch die Bestimmung, daß das Recht des Erstgebornen nicht verkürzt werden darf, auch wenn er der Sohn der zurückgesetzten Frau ist. Ja, „Jahve trat auch da ins Mittel, wo bei der Polygamie ein Weib vor dem andern bevorzugt wurde" [1]). Als Jahve sah, daß Lia zurückgesetzt wurde, machte er sie fruchtbar, während Rachel unfruchtbar blieb (Gn 29, 31; vgl. auch 1 Sm 1, 2–5). „Da sie (Polygamie) weder dem Naturgesetz, noch dem Hauptzwecke der Ehe, der Kindererzeugung, widerstreitet, wohl aber sekundären Zwecken der Ehe, die jedoch in außerordentlichen Fällen ersteren weichen können, konnte Gott seinem erwählten Volke gegenüber Dispens eintreten lassen" [2]).

Indes ist im mosaischen Gesetz das Bestreben unverkennbar, die Vielweiberei wenigstens einzuschränken. So verlangt das Königsgesetz (Dt 17, 17), daß der König nicht viele Frauen sich halten soll, damit sein Herz nicht abwendig werde. Die Propheten, wenn sie auch nicht die Vielweiberei bekämpften, lebten wohl in Monogamie. „Die Eheverhältnisse von Männern wie Isaias und Ezechiel wird man sich kaum anders als monogamisch vorstellen" [3]). „Oseas läßt nicht von seiner ungetreuen Gattin, wenn sie auch wieder gesündigt hat. Ja, sein einzigartiges Verhältnis mit ihr kann ihm zu einem Bilde der Ehe Jahves mit Israel werden, welche dieser nicht löst, so oft sie auch gebrochen ist. Dieses Bild kehrt bei den meisten seiner Nachfolger wieder: Jahve der Mann, Israel, das Eine, sein Weib – ein Gleichnis, welches nur dann auf das Volk den rechten Eindruck gemacht haben kann, wenn auch bei ihm die Monogamie als das rechte Verhältnis gilt" [4]). Ehrlich will auch aus der Notiz Gn 4, 19–22 eine Empfehlung der Monogamie herauslesen. „Ada, die sowohl V. 19 als V. 23 erstgenannte und darum die erste und monogamisch legitime Frau Lamechs, gebiert ihm zwei Söhne, von denen der eine der Schafzucht, der andere der Musik sich widmet. Beide verfolgen also friedliche und gemeinnützige Beschäftigungen. Dagegen bringt

---

1) Smend, a. a. O. 107.

2) H. Zschokke, Das Weib im A. T., Wien 1883, 99.

3) H. Holzinger, Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel, Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte J. Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von K. Marti, Gießen 1914, 238.

4) Chr. Stubbe, Die Ehe im A. T., Jena 1886, 42.

Sella, die zweite und vom Standpunkt der Monogamie illegitime Frau Lamechs, einen Sohn zur Welt, der die Mordwaffe erfindet und dem verderblichen Kriege Vorschub leistet" [1]).

Die Psalmen (vgl. 127 [128], 3), das Buch Job (31, 10), die Sprüche (5, 15. 18 f.; 11, 16; 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10), Kohelet (9, 9), Jesus Sirach (25, 2. 11; 26, 1–4) setzen die Einzelehe als das Ideal voraus. Nach manchen Forschern (Hitzig, Franz Delitzsch, Stubbe) soll das Hohelied eine monogamistische Tendenz haben (vgl. 6, 8 f.), soll die Einehe gegenüber der Polygamie preisen. Damit würde die traditionelle allegorische Erklärung von dem Verhältnisse zwischen Gott und der Kirche nicht im Widerspruch stehen. Die Kirche hat sich aber nie darüber geäußert, „ob dieser allegorische Sinn zum Literalsinne oder zum sogenannten geistlichen (typischen, mystischen) Sinne zu ziehen sei" [2]). Die Kirche folgte in der allegorischen Auslegung der Synagoge; denn bei den Juden war es üblich, das Verhältnis zwischen Gott und der Gemeinde durch das Bild der natürlichen Liebe darzustellen. Nach talmudischem Rechte darf der Hohepriester nur eine Frau haben [3]).

Man kann sagen, daß die Polygamie nie tiefer in das Volk gedrungen ist; das wurde schon durch die Vermögensverhältnisse verhindert. Der einfache Mann wird sich wohl allezeit, wenn er schon wegen Kinderlosigkeit oder Alters seiner Frau eine zweite Frau nahm, wie der heutige Fellache mit der Bigamie begnügt haben (vgl. Dt 21, 15–17; 1 Sm 1, 2; 2 Chr 24, 3). Eine größere Anzahl von Frauen hatten Richter (Richt 8, 30) und Könige. Von Salomo wird gesagt, daß er 700 Weiber und 300 Kebsweiber hatte (1 Kg 11, 3). Roboam hatte 18 Frauen und 60 Kebsweiber (2 Chr 11, 21). Salomos Harem wird durch außerbiblische Beispiele noch weit übertroffen. So hatte der König Mtesa von Uganda 7000 Frauen; die gleiche Zahl wird bei dem Könige von Loango erwähnt [4]). Die große Anzahl von Frauen bei Männern in politischer Stellung kann man aus dem Bestreben erklären, mit möglichst vielen einflußreichen Familien in Verbindung zu treten und durch den Besitz vieler Frauen seinen Reichtum zur Schau zu tragen [5]).

---

1) A. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, Leipzig 1908, I 25.

2) V. Zapletal, Das Hohelied, Freiburg (Schweiz) 1907, 42.

3) S. Gandz, Recht (Monumenta Talmudica II), Wien und Leipzig 1913, 82.

4) A. H. Post, Afrikanische Jurisprudenz, Oldenburg und Leipzig 1887, I 307.

5) Fr. Wilke, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im A. T., Leipzig 1907, 57.

Die Vielweiberei hatte ohne Zweifel manche schlimme Folgen; vor allem wurde oft der eheliche Friede durch die Eifersucht der Frauen gestört (vgl. Gn 30, 1. 15; 1 Sm 1, 5 f.). Bezeichnend ist, daß die eine Frau „die Nebenbuhlerin", „die Feindin" (haṣṣârâ) (1 Sm 1, 6; Sir 37, 11) oder „die Gehaßte" (s^e^nû'â), die andere „die Geliebte" (ahûbâ) heißt (Dt 21, 15). Ferner waren oft die Beziehungen der Geschwister zueinander bei der Polygamie sehr unerfreulich. Christus hat in bezug auf die Ehe gründlich Wandel geschaffen, indem er die Einzelehe verlangte (Mt 19, 4–9; Mk 10, 11; Lk 16, 18).

d) Raubehe. Manche Vertreter der Entwicklungstheorie nehmen an, daß die Raubehe ursprünglich eine allgemeine Sitte gewesen sei, während andere Forscher zwar eine weite Verbreitung der Raubehe verteidigen, ohne sie aber zu einer allgemein geübten Sitte zu machen. Verschiedene Hochzeitsgebräuche, auf die man sich beruft, wie die Scheinentführung, lassen auch eine andere Erklärung zu. Die Scheinentführung bedeutet oft nichts anderes als die Überführung der Braut aus dem Elternhaus in das des Mannes, wenngleich sie in manchen Fällen an eine gewaltsame Entführung erinnert.

Man hat auch bei den Hebräern Überlebsel der Raubehe sehen wollen. So sollen nach Engert die „Reinigungszeremonien", die eine Kriegsgefangene, die ein israelitischer Krieger ehelichen will, früher vornehmen muß: das Haupthaar scheren, die Nägel beschneiden und das Kleid, worin sie gefangen ward, ablegen (Dt 21, 12 f.), „die Trauer der Frau um ihre Entführung, um die Verletzung der Sippe und die Verwüstung unter den Ihrigen" ausdrücken [1]). Allein dieser Reinigungs- bzw. Trauerritus läßt sich auch ohne Annahme einer vorausgegangenen Raubehezeit befriedigend erklären. Die Heiden waren in den Augen der Hebräer unrein. Insbesondere soll nach einem weitverbreiteten Volksglauben die Unreinheit an den Nägeln und Haaren haften. In talmudischer Zeit wäscht man sich deshalb auch nach dem Haar- und Nägelschneiden die Hände [2]). Andererseits räumt das Gesetz in humaner Weise der Kriegsgefangenen eine Frist zur Trauer über den Verlust ihrer Heimat und Freiheit ein. In dieser Trauer ein Überbleibsel aus der Raubehezeit sehen zu wollen, wäre dasselbe, wie wenn man jeden Feldzug und die Trauer der in demselben Gefangenen als „fossile Reste" der Raubehezeit betrachten würde [3]).

---

[1]) Engert, a. a. O. 19.
[2]) S. Krauß, Talmudische Archäologie, Leipzig 1910, I 210.
[3]) Eberharter, a. a. O. 94.

Man weist ferner (z. B. L. Dargun[1]), Wilutzky[2]), Benzinger[3]), Engert[4])) auf den Raub der Jungfrauen in Silo (Richt 21, 21) hin. Allein hier handelt es sich um einen einzelnen Vorfall, der durch die Zwangslage, in der die Benjamiten sich befanden, bedingt wurde. Die Benjamiten wurden von den übrigen Stämmen Israels, da sie die Männer von Gabaa, die an dem Kebsweibe eines Leviten ein schändliches Verbrechen begangen hatten, zur Bestrafung nicht ausliefern wollten, bekriegt und man schwur, den Söhnen Benjamins keine Tochter zum Weibe zu geben (Richt 21, 1). Um in der Folgezeit ihren Schwur zu halten und doch den Benjamiten Frauen zu geben, griffen die Israeliten zu einem doppelten Auskunftsmittel, indem sie den Benjamiten 400 Töchter aus Jabes, das durch den Schwur nicht gebunden war, gaben und zugleich ihnen rieten, sie sollen sich gelegentlich des jährlichen Festreigens zu Silo verborgen halten und Mädchen rauben, welcher Rat auch befolgt wurde (Richt 21, 20—23). – Die ganze Erzählung zeigt, daß es sich hier nicht um eine normale Sitte in Israel handelt, sondern daß der Raub der Jungfrauen ein Ausnahmefall war, durch die Not geboten.

Engert[5]) will ferner in dem Hochzeitszug (vgl. 1 Makk 9, 39; Mt 25, 1 – 12) ein Überbleibsel der Raubehe sehen. Indes läßt sich der Hochzeitszug in einer anderen, mehr befriedigenden Weise erklären. Eberharter will den Hochzeitszug als feierliche Zeremonie der Überführung der Braut in das Haus des Bräutigams ansehen; denn die Ehe hat von jeher als ein bedeutungsvoller Akt gegolten. Durch eine Ehe werden neue Verbindungen zwischen Familien, die sich früher nicht kannten oder wenigstens keinen Verkehr pflegten, hergestellt. Es sei deshalb leicht begreiflich, daß die Ehe durch Teilnahme besonders der Jungmannschaft der beiden in Betracht kommenden Familien als eine Art Verbrüderungsfest begangen wurde[6]). Das ist zwar richtig und paßt auf die spätere Zeit, doch der ursprüngliche Zweck des Hochzeitszuges, der allerdings bald in Vergessenheit geraten sein dürfte, war wohl ein anderer, nämlich dem Bräutigam und der Braut Schutz zu bieten vor dämonischen Nachstellungen (oder gelegentlich auch vor räuberischen Überfällen [1 Makk 9, 40]), daher die Lichter, die Waffen

1) Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben, Breslau 1883, 82 f.

2) A. a. O. I 141.

3) A. Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche³ (RE), Leipzig 1898, V 740.

4) A. a. O. 19.

5) Ebenda. 6) A. a. O. 96 f.

und das Lärmen. Dem Feuer und Lichte, den Waffen, besonders aus Eisen, und dem Lärmen schreibt der Volksglaube vielfach apotropäische Kraft zu. Auch der Polterabend geht in letzter Linie auf solche abergläubische Vorstellungen zurück. Es ist nämlich ein weitverbreiteter Volksglaube, daß die Brautleute in besonderer Weise dämonischen Nachstellungen ausgesetzt sind. Das Haaropfer der Mädchen bei den Griechen unmittelbar vor der Hochzeit hatte den Zweck, sie vor Dämonen, namentlich in der Hochzeitsnacht zu schützen [1]. Denselben Zweck hatte das Haaropfer der Jünglinge beim Eintritt der Pubertät [2]. Wahrscheinlich hat auch bei den Römern in der ältesten Zeit ein Haaropfer stattgefunden [3]. Der Brautschleier (Gn 24, 65; 29, 25) dürfte aus dem ursprünglichen „Hochzeitsnetze" hervorgegangen sein, durch das man sich vor dem bösen Blick oder den Dämonen zu schützen suchte. Nach arabischer Auffassung schützt der Schleier vor den Angriffen der Dämonen [4]. Im Arabischen hat das Wort ḥidschâb (Schleier) die allgemeine Bedeutung „Amulett" [5].

Wenn die Auffassung, daß der Hochzeitszug der Hebräer ein Überbleibsel der Raubehe sei, richtig wäre, so könnte man es sich nicht erklären, warum bei diesem nicht eine Art Scheinraub stattfindet, der doch unter all den Spielen und Scherzen, die an eine Raubehe erinnern, das Wesentliche wäre. Mit Recht bemerkt Starcke, „daß man nur mit der größten Behutsamkeit eine Identifizierung eines gegebenen Symbols und einer bestimmten vorhergegangenen Praxis versuchen darf" [6].

e) Kaufehe. Die erste und vielleicht älteste Form der Kaufehe geschah durch Tausch, indem der Brautwerber als Ersatz für seine Braut eine Schwester oder andere Verwandte an die Familie derselben abtritt. Nach J. Lippert [7] und Westermarck [8] kam diese Form der Kaufehe bei den Australiern und auf Sumatra vor. Nach Bauer [9] und F. A. Klein [10] findet sich diese Form der Kaufehe noch jetzt bei den Fellachen Palästinas. Nicht selten erwirbt sich ein Bruder um den „Preis" seiner Schwester eine

1) R. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen (Dissert.), Münster 1912, 34–36.
2) Ebenda 21 f. 3) Ebenda 42.
4) I. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Gießen 1912, 55 A. 7.
5) P. S. van Kasteren, Zeitschrift des deutschen Palästinavereines (ZDPV), Leipzig 1895 (XVIII) 48 A. 1.
6) Starcke, a. a. O. 226.
7) Die Geschichte der Familie, Stuttgart 1884, 111.
8) A. a. O. 391. 9) A. a. O. 88. 10) ZDPV 1883 (VI) 91 f.

Frau. Die Schwester sieht darin nichts Entwürdigendes. „Nichts kann genau gewogen einem Mädchen gleichwertiger sein, als wieder ein Mädchen“ [1]). Im A. T. findet sich keine Spur, daß diese Form der Kaufehe auch bei den alten Hebräern vorgekommen wäre. Die zweite Form der Kaufehe besteht darin, daß der Bräutigam eine bestimmte Zeit im Hause der Braut dient (Erdienungsehe) oder sonstige Leistungen, besonders kriegerische, zugunsten der Brautfamilie auf sich nimmt. Nach Wilutzky [2]) kommt die Dienstehe noch jetzt bei den Kamtschadalen und bei den Tipperahs in Bengalen vor. Nach verschiedenen Bibelstellen (Gn 29, 20–28; Ex 2, 21; 3, 1; Jos 15, 16 f.; Richt 1, 12 f.; 1 Sm 17, 25; 18, 25–27; 2 Sm 3, 14) war diese Form der Ehe auch den Hebräern bekannt. Die dritte und eigentliche Form der Kaufehe besteht in der Zahlung eines Kaufpreises oder in der Abtretung irgend eines Gegenstandes an den Vater oder die Brüder der Braut.

Die Höhe des Kaufpreises ist sehr verschieden je nach den körperlichen und geistigen Vorzügen des Mädchens und dem Range der betreffenden Familie. Bei den vorislamischen Beduinen betrug der gewöhnliche Kaufpreis 100 Kamele [3]). Bei den Arabern Palästinas zahlt jetzt der Bräutigam zwischen 4000 und 10000 Piaster [4]). Bei den Kalmüken besteht der geringste Kaufpreis in 10 Pferden und Kühen und 15 Schafen [5]). Wir finden die Kaufehe bei den verschiedensten Völkern in allen Erdteilen, selbst bei den alten Kulturvölkern Asiens und Europas. Bei Homer heißen deshalb die Töchter auch die „Rinder Einbringenden“. Die derbe geschäftliche Auffassung von der Ehe zeigt ein angelsächsisches Gesetz: „Wenn man ein Mädchen kauft, so sei es mit dem Kauf gekauft, falls kein Betrug dabei ist. Ist aber Trug dabei, so bringe er sie nach Hause zurück, und man gebe ihm sein Geld wieder“ [6]). Die Araber kannten neben der Kaufehe noch eine andere Form, die hauptsächlich in dem Konsens und dem Brautgeschenk bestand. Ob die Babylonier die Kaufehe hatten, steht nicht fest. Zumeist wird dies von den Assyriologen angenommen, indem sie tirhatu mit „Brautpreis“ übersetzen. Übrigens kennt selbst der Kodex

---

[1]) Lippert, ebenda 111.

[2]) A. a. O. I 183.

[3]) G. Jacob, a. a. O. 57.

[4]) Klein, a. a. O. 90; Bauer, a. a. O. 87; vgl. auch Musil, Arabia Petraea, Wien 1908, III 181–184.

[5]) E. Große, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg i. Br. 1896, 105.

[6]) M. Weber, Die Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, Tübingen 1907, 205.

Hammurapi (§ 139) einen Heiratsvertrag ohne tirḫatu. Ferner führt M. Schorr[1]) zwei Heiratsverträge aus der Zeit der 1. babylonischen Dynastie an, die einen tirḫatu nicht erwähnen. Selbst wenn tirḫatu „Kaufpreis" bedeuten sollte, so würde doch aus jenen Urkunden folgen, daß neben der Kaufehe bereits damals eine andere Eheschließungsform vorkam, bei der kein Kaufpreis bezahlt wurde.

Die Frage, ob auch die Hebräer die Kaufehe hatten, wird von den Ethnologen fast einstimmig und von den Theologen in der Mehrheit bejaht[2]). Andere sehen in dem Mohar nicht einen Kaufpreis, sondern ein Brautgeschenk[3]). Für eine Kaufehe und zwar Dienstehe mag wohl Gn 29, 18–27 sprechen, wonach Jakob um Lia und Rachel je sieben Jahre diente. Gegenüber dieser Auffassung sieht Eberharter eine Schwierigkeit in Gn 31, 14 f., wo erzählt wird, daß Lia und Rachel, als Jakob ihnen die Gründe für seine Rückkehr in die Heimat auseinandersetzte, erwiderten: „Haben wir noch einen Teil und ein Erbe im Hause unseres Vaters? Gelten wir ihm nicht als Fremde; denn er hat uns verkauft und sogar den für uns gezahlten Preis verzehrt" (Gn 31, 14 f.). Eberharter folgert aus diesen Worten, „daß der Lohn, den Jakob für seine Knechtesdienste verdient, seinen Frauen unberechtigterweise entzogen worden war. Wenn er aber den Frauen gebührt hätte, so war die zugebrachte Dienstzeit Jakobs kein Äquivalent für einen Kaufpreis mehr. Es folgt also aus diesem Eheschließungsfalle keineswegs, daß unter den Vorfahren der alten Hebräer die Kaufehe zu Recht bestand. Was aus dieser Begebenheit zu folgern ist, beschränkt sich lediglich darauf, daß in Mesopotamien, wo Laban seinen Aufenthalt hatte, die Kaufehe bekannt war, von den ihm benachbarten Stämmen auch geübt wurde und daß dieser Einfluß es wahrscheinlich verschuldet hat, daß Laban seine Töchter an seinen Neffen um Knechtesdienste verkaufte. Wir haben es hier mit einer Strömung zu tun, die in der Patriarchenfamilie Thares als Neuigkeit empfunden wurde, wenn anders die Beschwerde der Töchter Labans einen Sinn haben sollte"[4]). In ähnlicher Weise

[1]) Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie, Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien 1908, phil.-hist. Klasse, Bd. 155 Abh. 2, 14 f. 177 f.

[2]) Z. B.: Nowack, Arch. I 155; Benzinger, Arch.[2] 106; Fr. Kortleitner, Archaeologia biblica. Nova editio. Oeniponte 1917, 557. 568.

[3]) Z. B.: J. L. Saalschütz, Archäologie der Hebräer, Königsberg 1856, II 190–196; C. Fr. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie[2], Frankfurt a. M. 1875, 541 f.; H. Zschokke, Historia sacra Antiqui Testamenti[6], Vindobonae et Lipsiae 1910, 137.

[4]) Eberharter, a. a. O. 108.

sieht Buchholz hier einen Ausnahmefall und begründet damit die Klage der Frauen Jakobs. Er weist noch darauf hin, daß Sara und Rebekka keine gekauften Frauen waren[1]).

Die Beschwerde der Töchter Labans kann indes noch einen anderen Sinn haben, indem sie sich darüber beklagten, daß der Vater, wie es Fremden oder Mädchen gegenüber allenfalls geschah, alles für sich verwendet habe. Gewöhnlich wird es, wie es jetzt geschieht, Sitte gewesen sein, daß ein Teil, allerdings der größere Teil der bezahlten Summe, dem Vater zufiel, während das übrige zum Ankauf von Kleidern und vor allem von Schmuck für die Braut verwendet wurde. Laban war also ein wenig nobler Vater, daß er alles für sich verbrauchte[2]). Die Antwort Rachels und Lias setzt, wie Gunkel richtig bemerkt, voraus, „daß ein anständiger Vater der Tochter den Mohar oder wenigstens einen Teil davon mit in die Ehe gibt ... Wer anders handelt, der ‚verkauft' seine Tochter. Wir dürfen uns also die Anschauungen des alten Israel von Hochzeit und Ehe nicht zu roh denken: Frauenerwerb ist kein ‚Kauf'; das Wort makhar ‚kaufen' wird hier absichtlich gebraucht, um damit die krämerhafte Gesinnung Labans schmähend zu bezeichnen"[3]). An unserer Stelle wird, sagt Holzinger, „deutlich die faktisch noch bestehende Kaufehe als eine Roheit behandelt. Die Meinung des Erzählers ist deutlich, daß sie in Israel eigentlich etwas Unziemliches ist"[4]).

Eine andere Stelle, die in unserer Frage in Betracht kommt, ist Gn 34, 12. Sichem, der Sohn Hemors, des Fürsten der Gegend von Sichem, hatte Dina, Jakobs Tochter, vergewaltigt (Gn 34, 2). Um das Mädchen zum Weibe zu bekommen, war Sichem zu großen Anerbieten bereit, indem er zu ihrem Vater und ihren Brüdern sagte: „Möchte ich Gnade finden in euren Augen! Was ihr verlangen werdet von mir, will ich geben. Steigert sehr den Mohar und die Geschenke von mir, und ich will geben, wie ihr es von mir verlangen werdet; nur gebt mir das Mädchen zum Weibe" (Gn 34, 11 f.). In dem Ausdrucke „Mohar" sehen manche einen Beweis für die Sitte der Kaufehe. Wenn auch das der Fall wäre, so würde daraus bloß folgen, daß die Bewohner Sichems damals die Kaufehe hatten. — Gn 24, 50—58 handelt von der Verehelichung Isaaks mit Rebekka und spricht bloß

[1]) P. Buchholz, Die Familie in rechtlicher und moralischer Beziehung nach mosaisch-talmudischer Lehre, Breslau 1867, 40.
[2]) M. Löhr, Volksleben im Lande der Bibel, 1907, 52.
[3]) Gunkel, Genesis[3] 343.
[4]) Holzinger, Ehe und Frau 237.

von Geschenken für die Braut, Mutter und Brüder. Manche[1]) wollen hierin einen Rest eines früheren Brautkaufes sehen, der aber hier kaum mehr als solcher gefühlt wird. Nach Ex 2, 21 fand Moses bei dem madianitischen Priester Jethro Aufnahme und heiratete dessen Tochter Sephora. Daß Moses seinem Schwiegervater um Sephora Hirtendienste geleistet hat, sagt der biblische Text zwar nicht, läßt sich aber vielleicht aus Ex 3, 1 erschließen. Wir hätten es in dem Falle mit einer Dienstehe bei den Madianitern zu tun. Nach Ex 21, 7 konnte der Vater seine Tochter — nach dem Talmud (Arakhin 29b) vor erlangter Pubertät d. i. vor erreichtem 12. Jahre — verkaufen[2]). Nach dem Talmud (Gittin 65a) hatte der Vater schon zur Zeit des zweiten Tempels dieses Recht nicht mehr[3]). Aus jenem früheren Rechte könnte gefolgert werden, daß der Vater seine Tochter auch zur Ehe verkaufen konnte. Dagegen ist aber zu bemerken, daß es sich an der Stelle wahrscheinlich um den Verkauf einer Tochter seitens eines verschuldeten Israeliten handelt, der anders seine Schuld nicht abzahlen konnte, wie wir Analoges im babylonischen Rechte (Kod. Hammurapi § 117) finden. Nun ist es aber nicht dasselbe, ob ein Israelit nur in einem bestimmten Notfalle oder in allen Fällen seine Tochter verkaufen konnte. Der Käufer war aber verpflichtet, wenn er nicht selber oder sein Sohn das betreffende Mädchen zur Ehe nehmen wollte, für eine Verheiratung desselben zu sorgen, widrigenfalls war er verpflichtet, es (noch vor dem siebten Jahre) unentgeltlich zu entlassen (Ex 21, 8—11). Daraus ergibt sich, daß jenes Mädchen nicht als bloße Ware betrachtet wurde. Aus der Stelle würde also bloß hervorgehen, daß Nebenweiber gekauft werden konnten.

Für den Frauenkauf bei den Israeliten beruft man sich ferner auf Ex 22, 15f. und Dt 22, 28f. Nach der ersteren Stelle soll jener, der eine Jungfrau verführt hat, sie zum Weibe nehmen und für sie den „Mohar" entrichten. Über die Grundbedeutung des Zeitwortes mahar und des damit zusammenhängenden Hauptwortes mohar bestehen verschiedene Meinungen. Die alten Übersetzungen dachten an die Brautgabe (dos); so hat die Vulgata: dotabit eam. Die meisten neueren Exegeten entscheiden sich für einen Brautpreis. Nach Ex 22, 16 ist von einem „Mohar für die Jungfrauen" die Rede, die der Verführer zu zahlen hat, wenn

1) Fr. Wilke a. a. O. 10; Gunkel, a. a. O. 258.

2) N. Klugmann, Die Frau im Talmud (Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum. 1. Bd.), Wien 1898, 8.

3) Ebenda.

der Vater der Verführten sich weigert, seine Tochter diesem zur Frau zu geben. Gewöhnlich versteht man darunter „einen Durchschnittspreis (nach Dt 22, 29 = 50 Silbersekel), der unter Umständen kleiner war als beim Zustandekommen einer Ehe“ [1]). Es könnte aber das hebräische habbethuloth (= Jungfrauen) auch als sogenannter Abstraktplural (Jungfrauschaft) aufgefaßt werden, so daß Ex 22, 16 bloß besagen würde, daß die Jungfrauschaft als ein preiswertes Gut bezeichnet worden ist [2]). Nach Dt 22, 13 – 20 wurde die Jungfrauschaft als ein preiswürdiges Gut betrachtet. Die Stelle bestimmt nämlich, daß ein Mann, der sein Weib fälschlich beschuldigt, es sei nicht als Jungfrau in die Ehe getreten, geprügelt werden und dem Vater seiner Frau 100 Silbersekel zahlen soll, da er eine israelitische Jungfrau in bösen Ruf gebracht hat. Nach Dt 22, 28 f. soll derjenige, der eine unverlobte Jungfrau vergewaltigt hat, dem Vater 50 Silbersekel zahlen. Diese 50 Sekel sind kaum der Kaufpreis; denn nach Ex 22, 16 mußte er „entsprechend dem Mohar der Jungfrauen oder der Jungfrauschaft“ auch dann zahlen, wenn der Vater sich weigerte, ihm das Mädchen zur Frau zu geben, sondern ein Straf- oder Bußgeld für die geraubte Jungfrauschaft. So erklärt sich, warum der verleumderische Ehemann Dt 22, 13 – 19 gerade 100 Sekel zahlen mußte. „50 Sekel hat er zu zahlen für die Jungfrauschaft, welche die Braut ihm zum Opfer gebracht hatte (reale Entwendung) und 50 Sekel mußte er zahlen für die Verleumdung, als hätte er ihr die Jungfrauschaft nicht nehmen können, weil sie nicht mehr Jungfrau war (ideelle Entwendung)“ [3]).

Die Jungfräulichkeit wurde bei vielen Völkern hochgeschätzt ihr Mangel berechtigte, von den Schwiegereltern eine Entschädigung zu fordern oder die Braut zurückzuschicken und den für sie bezahlten Brautpreis zurückzufordern [4]).

Wenn wir von jenen Stellen, wo von einer Dienstehe die Rede ist, absehen, spricht am meisten Os 3, 2 für das Vorkommen der Kaufehe bei den Hebräern. Neben den Kebsweibern wird also manchmal auch die vollbürtige Frau durch Kauf erworben worden sein, aber allgemeine Sitte war dies nicht. Daß der Mohar nicht einfach ein Kaufpreis gewöhnlichen Schlages war,

[1]) Holzinger bei Kautzsch I 116.
[2]) Eberharter, a. a. O. 112.
[3]) Eberharter, a. a. O. 113.
[4]) A. H. Post, Afr. Jurisprudenz I 396 f.; derselbe, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts, Oldenburg und Leipzig 1889, 159. 237 – 239; Achelis, Entwicklung der Ehe 107; Westermarck, a. a. O. 120 f.

und der Frauenerwerb nicht auf gleiche Stufe mit anderen Käufen gestellt werden darf, ergibt sich schon daraus, daß die Frau vom Mann nicht verkauft werden darf wie die Sklavin oder die eigene Tochter, ja, nicht einmal die Sklavin oder Kriegsgefangene darf er verkaufen, wenn er sie zur Frau genommen hat (Dt 21, 14). Nach Mt 18, 25 ließ der Gläubiger wohl auch den Schuldner mit Weib und Kind verkaufen (vgl. auch 2 Kg 4, 1). Wie Lippert richtig bemerkt, läßt sich sachlich ein wirklicher Kauf von Geschenken oft nur schwer unterscheiden und häufig beruht diese Unterscheidung nur auf dem Vorzuge, den unsere Berichterstatter dem einen oder anderen Namen geben [1]). Eine Erinnerung an die frühere Kaufehe ist vielleicht in dem Brauche zu sehen, daß in talmudischer Zeit der Bräutigam der Braut bei ihrer Ankunft in seinem Hause eine Münze reichte mit den Worten: „Du bist mir angetraut" [2]).

f) Konsensehe. Nach antiker israelitischer Anschauung ist die Brautwahl als eine ernsthafte Sache Befugnis des Vaters, nicht des Jünglings. Dieselbe Anschauung finden wir bei vielen Völkern derselben Kulturstufe und noch im heutigen Bauerntum. Der Vater ging hierbei oft ganz selbständig vor. Da bei der israelitischen Ehe die Braut in die Familie der Schwiegereltern aufgenommen wurde, so handelte es sich beim Abschluß einer Ehe nicht um eine rein persönliche, sondern um eine Familienangelegenheit [3]). Nach einigen Stellen scheint neben dem Vater auch die Mutter bei der Brautwahl beteiligt gewesen zu sein (vgl. Gn 27, 46). Nach Gn 21, 21 nahm Hagar für ihren Sohn Ismael eine Ägypterin zum Weibe. Hier handelt es sich allerdings um einen ganz anormalen Fall, da Hagar aus der Familie Abrahams vertrieben ist, ihr Sohn also keinen Vater hat. Auch nach Richt 14, 2—9 scheint die Mutter auf die Brautwahl des Sohnes Einfluß genommen zu haben. Die Stelle 1 Kg 2, 17—25 kommt in unserer Frage nicht in Betracht, da Bethsabee gar nicht die Mutter des Adonias ist.

In bezug auf die Verheiratung der Tochter hatte in erster Linie der Vater die Einwilligung zu geben (Gn 24, 48—52; 29, 18. 23. 27 f.; Ex 21, 7. 9; 22, 17; Jos 15, 16; Richt 1, 12; 1 Sm 17, 25; 18, 17). Neben dem Vater scheinen die Brüder auf die Verheiratung der Schwester Einfluß genommen zu haben; denn dort, wo Polygamie herrscht, gelten sie als die nächsten Beschützer ihrer Schwestern (Gn 34, 25). Nach Gn 24, 50 stimmen

---

1) Lippert, a. a. O. 109.
2) N. Klugmann, a. a. O. 30.
3) Gunkel, a. a. O. 251.

Laban und Bathuel der Ehe Rebekkas mit Isaak zu. Allein Labans Benehmen macht ganz den Eindruck, daß er sich unbescheiden vordrängt, weshalb er auch vielleicht vom heiligen Erzähler zuerst genannt wird. Er selber holt bei der Verheiratung seiner Töchter Lia und Rachel keineswegs die Einwilligung ihrer Brüder ein, obwohl solche da sind (Gn 31, 1)[1]. Als Hemor um die Hand Dinas, der Tochter Jakobs, für seinen Sohn anhielt, wollte Jakob die Sache nicht allein, ohne Aussprache mit seinen Söhnen erledigen. Denn es handelt sich nicht um eine bloße Heiratsangelegenheit, sondern auch um die Schändung ihrer Schwester; ferner sollten in Zukunft Wechselheiraten zwischen Jakobs und Hemors Sippe stattfinden. Es war dies eine Angelegenheit, die mehr die Söhne als den Vater berührte. Ein sicheres Mitwirkungsrecht der Brüder bei der Verheiratung der Schwester zu Lebzeiten des Vaters läßt sich also kaum nachweisen. Nach dem Tode des Vaters haben die Brüder bei den Hebräern wie bei den Babyloniern bei der Verheiratung wohl Einfluß genommen (vgl. 2 Sm 3, 15).

Manchmal wird auch die Braut um ihre Einwilligung gefragt worden sein, besonders wenn es sich um Verheiratung in ein fernes Land handelte (vgl. Gn 24, 5–8. 57 f.). Im allgemeinen aber war eine derartige Frage – wie noch jetzt – mehr oder weniger eine bloße Formalität. Wenn man jetzt in Palästina eine ähnliche Frage an ein Mädchen, was wohl selten geschieht, richtet, so darf es nicht „nein" sagen, und es gälte als eine Schande, wollte es gar seine Zuneigung zu einem jungen Manne zum Ausdruck bringen[2]. Labans Töchter wurden bei ihrer Verheiratung nicht gefragt, nicht einmal beim Betrug (Gn 29, 19–28). Nach Is 4, 1 scheint es unerhört, wenn Mädchen selber sich einen Mann suchen[3]. Oft mag es vorgekommen sein, daß Bräutigam und Braut sich vor der Verlobung, ja selbst vor der Verheiratung gar nicht gesehen haben. Doch legten auch gelegentlich Liebesverhältnisse den Grund zur Ehe (1 Sm 18, 20). Da der Verkehr zwischen beiden Geschlechtern nicht besonders beschränkt war (Gn 24, 15–27; 29, 6–12; Ex 2, 16 f.; 1 Sm 9, 11–13 u. ö.), so fehlte es nicht an Gelegenheiten zur Entstehung von Liebesverhältnissen. Das Beispiel Abigails (1 Sm 25, 39–42) zeigt, „daß schon in früher Zeit bei Wiederverheiratung einer Witwe deren Wille entscheidend ist und nach der Meinung ihrer Familie gar nicht gefragt wird"[4].

1) Eberharter, a. a. O. 153 f.
2) Klein, a. a. O. 88; Bauer, a. a. O. 87.
3) Stubbe, a. a. O. 20.
4) Holzinger, Ehe und Frau 237.

g) Leviratsehe. Dt 25, 5—10 erhebt eine bestehende Sitte zum Gesetz, wenn es bestimmt: „Wenn Brüder (von demselben Vater, wenn auch von verschiedener Mutter) beisammen (d. i. ‚auf demselben Gute‘ [Greßmann] oder ‚in der gleichen Gemeinde‘ [Volz]) wohnen, und einer von ihnen stirbt, ohne einen Sohn (Riehm, Benzinger, Volz, Greßmann: ‚kinderlos‘) zu hinterlassen, so soll der Schwager (lat. levir) die Gattin des Verstorbenen zur Frau nehmen, und der erste Sohn, den sie gebiert, soll seinem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, damit dessen Name in Israel nicht erlösche. Einige Exegeten wie Nowack[1]), Benzinger[2]) folgern aus der Thamargeschichte (Gn 38), daß unter Umständen, d. h. wenn kein Bruder vorhanden war, der Vater des Toten sich dieser Verpflichtung unterziehen mußte. Allein dies läßt sich aus der Stelle kaum beweisen. Die Worte: „Sie ist in ihrem Rechte gegen mich" (V. 26) beziehen sich auf das Unrecht, das Juda seiner Schwiegertochter zugefügt hat, indem er ihr seinen jüngsten Sohn vorenthielt (V. 11). Das „Beisammenwohnen" scheint auf einen unverheirateten Bruder hinzuweisen. Nach talmudischem Rechte konnte auch ein verheirateter Bruder die Leviratsehe eingehen. Die Tradition dehnt das Gesetz auch auf die Verlobte aus. Den Samaritanern galt, um den scheinbaren Widerspruch zwischen Lv 20, 21 und Dt 25, 5—10 zu lösen, die Leviratsehe überhaupt nur für eine Verlobte als legal oder man hat 'achim (=„Brüder") Dt 25, 5 im weiteren Sinn als Verwandte erklärt[3]). In der späteren Zeit wurde die Leviratsehe auf den Fall der Kinderlosigkeit beschränkt (vgl. LXX, Vulgata, Flavius Josephus [Antt. IV 8, 23], NT: Mt 22, 24; Mk 12, 19; Lk 20, 28—31), da ja das Erbtöchtergesetz bestand (Nm 27, 8). Die hinterlassene Witwe aber zu heiraten, wenn das Erbe der Tochter zufiel, hatte keinen Sinn mehr[4]). Wenn also neuere Exegeten das hebr. Wort ben (Sohn) Dt 25, 5 im weiteren Sinne von „Nachkommenschaft" überhaupt nehmen, so setzen sie voraus, daß das Erbtöchtergesetz damals noch nicht existierte. Allein Dt 21, 15—17 beweist deutlich, daß das Dt nur die Söhne als Erben kennt. Darum ist ben im eigentlichen Sinne zu nehmen[5]). Sonst war es verboten, die Schwägerin zu heiraten (Lv 20, 21; 18, 16).

---

[1]) Arch. I 345. [2]) RE V 745.

[3]) M. Duschak, Das mosaisch-talmudische Eherecht, Wien 1864, 140; D. Hoffmann, Das Buch Leviticus, Berlin 1906, II 77 A.

[4]) Benzinger, RE V 747.

[5]) Nowack, a. a. O. I 345 A. 1.

Viele, wie z. B. Nowack [1]), Greßmann [2]), sind der Meinung, daß jene Bestimmung des Lv die Leviratsehe habe aufheben wollen, aber für die Dauer nicht durchgedrungen sei. Erst in nachtalmudischer Zeit wurde die Schwagerehe bei den Juden gänzlich beseitigt. Andere wie Dillmann [3]) nehmen dagegen wohl mit Recht an, daß die beiden Stellen des Lv die allgemeine Regel, Dt 25, 5—10 dagegen die Ausnahme enthalten. Allerdings ist es bedenklich, daß weder Lv sich um die Ausnahme, noch Dt um die allgemeine Regel kümmert. Dillmann will dies mit der Verschiedenheit der Verfasser erklären. Unter Umständen ging diese Pflicht bzw. dieses Recht auf den nächsten Verwandten über, wenn nämlich kein Bruder da war, aber nicht unter dem Namen „Leviratsehe", sondern als „Lösung". Der nächste Verwandte hieß deshalb go'el = „Löser" (Ruth 2, 20; 3, 9. 12 f.; 4, 4. 6). Nach dem Buche Ruth war diese Lösung für den nächsten Verwandten nicht verpflichtend wie die Schwagerehe beim Bruder, sondern freigestellt [4]).

Wenn aber der Bruder sich weigert, die Schwägerin zu heiraten, so sollen die Ältesten auf die Klage der Witwe hin den Mann vorladen, und wenn er sich vor diesen abermals weigert, soll die Schwägerin in Gegenwart der Ältesten vor ihn hintreten, ihm einen Schuh abziehen [5]), ihm ins Angesicht spucken [6]) und sagen: „So soll es jedem geschehen, der das Haus seines Bruders nicht erbaut. Und sein Name soll in Israel Haus des Barfüßers heißen." „Durch das Ausspeien wird der Schimpf, den er der Schwägerin und der ganzen Familie angetan hat, auf ihn selbst zurückgeworfen" [7]). Durch das Schuhausziehen sollte in symbolischer Weise die Verzichtleistung des Mannes auf die Witwe zum Ausdruck gebracht werden. „Der Schuh gilt nämlich als Symbol des Rechtes, des Besitzes-

1) A. a. O. I 346.

2) Bei Fr. M. Schiele und L. Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Tübingen 1912, III 2084.

3) Exodus und Leviticus 597.

4) Zschokke, Das Weib im A. T. 128.

5) Nach rabbinischer Vorschrift sollte dieser (rechte) Schuh als Schreibmaterial für die Urkunde verwendet werden, die der Witwe als Zeugnis für ihre Freiheit ausgestellt wurde.

6) Das hebr. b^ephanâv könnte auch übersetzt werden: „vor ihm" (so J. D. Michaelis, Mosaisches Recht², Reutlingen 1785, II 157 A.). H. Holzinger (Numeri, Tübingen 1903, 49) meint, daß man dem Ausspucken ursprünglich die magische Wirkung einer Verfluchung (vgl. Nm 12, 14) zugeschrieben hat. Über das Ausspucken als Gegenzauber bei den Arabern vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², Berlin 1897, 161. 174.

7) J. Scheftelowitz, Die Leviratsehe, Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig 1915 (XVIII) 255.

Schon bei den alten Ägyptern ist die Sandale das Symbol der Macht" [1]). Über diese Bedeutung des Schuhes vgl. Ruth 4, 7; Ps 59 [60], 10; 107 [108], 10). Der Schimpfname „Barfüßer" ist so viel wie „elender Kerl"; denn barfuß ging der Hebräer in elender Lage (2 Sm 15, 30; Is 20, 2 f.; Mich 1, 8). Dem Schwager blieb also bloß die Wahl zwischen Ehe oder Schimpf. Selten wird er das letztere gewählt haben. Nach Ruth 4, 11 f. scheint jener, der eine Leviratsehe einging, geschätzt worden zu sein.

Der Ursprung der weitverbreiteten Sitte der Leviratsehe wird verschieden erklärt. Manche sehen in ihr ein Überlebsel der Polyandrie oder Gruppenehe [2]). In dem Falle fiele aber die Hauptsache, die Zurechnung der Kinder an eine bestimmte Person, fort [3]). Ferner vermißte man in dem Falle die Erklärung dafür, warum die Witwe ohne Sohn bzw. ohne Kinder sein mußte. Andere sehen die Wurzel der Leviratsehe in dem Wunsche, dem Verstorbenen einen Kultus zu verschaffen, den nur ein Sohn vollziehen kann [4]). Bei manchen Völkern mag die Leviratsehe allerdings auf Ahnenkult zurückgehen [5]). Wie aber Gunkel richtig bemerkt, finden wir in den alttestamentlichen Quellen keine Spur, daß der Brauch der Leviratsehe bei den Hebräern aus dem Ahnenkult oder der Totenverehrung erklärt würde. Auch in der Thamargeschichte spricht nichts dafür. Im Gegenteil, der Zug, daß Jahve selber diese Pflicht schützt, beweist, daß die biblische Erzählung selber nichts vom Totenkult weiß. „Jahve wird doch nicht einen Kult schützen, der nicht ihm selber gilt?" [6]) Noch andere erklären die Leviratsehe damit, daß die Frauen lediglich als Sachen, Wertgegenstände aufgefaßt werden, die immer das Besitztum eines anderen sind, also nach dem Tode des Mannes einfach vererbt werden [7]). Aber in dem Falle bliebe wieder unerklärt, warum die Leviratsehe im A. T. bloß bei einer kinder- bzw. söhnelosen Witwe eintritt. Überall, wo die Leviratsehe im A. T. geübt wird, wird gesagt, daß dies geschehe, um dem Verstorbenen Nachkommen zu verschaffen (Gn 38, 8 f.). Man betrachtet sie als eine Liebespflicht gegenüber dem Verstorbenen, damit sein Name erhalten bleibe und

1) Ebenda.

2) Achelis, Entwicklung der Ehe 36.

3) Stubbe, a. a. O. 62.

4) B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887, I 393; Benzinger, Arch.² 113; Procksch, Theolog. Literaturbericht, Gütersloh 1915 (XXXVIII) 307.

5) Vgl. Scheftelowitz, a. a. O. 254.

6) Gunkel, a. a. O. 413; Greßmann, RGG III 2084.

7) H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902, 181; Scheftelowitz ebenda,

damit sein Besitz auf die Erben seines Namens übergehe (Dt 25, 6; Ruth 4, 10). Der Zweck der Leviratsehe ist also in geschichtlicher Zeit die Erhaltung der Familie [1]). Es ist immerhin möglich, daß die Leviratsehe von Haus aus bei dem einen oder anderen Volke einen religiösen Zweck (etwa Ahnenkult) gehabt hat, der aber, wie Wilke bemerkt, später von der praktischen Anschauung des Besitz- und Erbrechtes verdeckt worden ist, wobei, wie das Buch Ruth beweist, eine spätere Zeit dort, wo es sich um eine arme Witwe handelte, auch den sozialen Gesichtspunkt dabei geltend gemacht hat [2]). Unwahrscheinlich ist die von Glasenapp versuchte Erklärung der Leviratsehe aus biologischen Beobachtungen, wonach das Kind, das jemand von einer Witwe erhält, in einem gewissen Sinne und zu einem gewissen Teile nicht ihm allein, sondern auch seinem Schwager, dem ersten Gatten angehört [3]).

h) Ṣadîḳa-Ehe. Das Wesen dieser Ehe, deren Name von W. R. Smith eingeführt worden ist, besteht darin, daß der Mann in das Geschlecht der Frau hineinheiratet. Die Frau bleibt im elterlichen Hause, wo sie der Mann von Zeit zu Zeit besucht oder auch dauernd dort Wohnsitz nimmt. Eine solche Ehe wurde besonders dann abgeschlossen, wenn es sich um einen orts- oder stammfremden Mann handelt, dem man nicht die Braut in ein fremdes Land mitgeben wollte. Hierher gehört die Ehe Judas mit Sua (Gn 38, 1—2), Moses' mit Sephora (Ex 2, 21), Gedeons mit einer Sichemitin (Richt 8, 31), Samsons mit einer Philisterin (Richt 14, 2—11). Diese Eheform findet sich noch heute bei reichen Arabern, die ihre Tochter nicht einem land- und stammfremden Manne geben [4]), sowie bei anderen Völkern z. B. bei den Sengiresen, bei einigen nordamerikanischen Stämmen, auf Sumatra [5]).

i) Ehe mit Verwandten und Fremden. Wenn es auch in der ältesten Zeit nicht Ehehindernisse, wie sie durch positive Gesetze aufgestellt werden, gab, so zog doch die gute Sitte gewisse Schranken. Wie bei den Phöniziern und Semiten überhaupt, waren auch bei den Hebräern Ehen zwischen Halbgeschwistern nichts Ungewöhnliches. So hatte Abraham seine Halbschwester Sara zur Frau (Gn 20, 12). Noch zur Zeit Davids fordert

---

[1]) Greßmann, ebenda.

[2]) Fr. Wilke, Theologie der Gegenwart, Leipzig, 1916 (X 5) 225.

[3]) G. v. Glasenapp, Die Leviratsehe, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Leipzig 1908 (XXXII [N. F. VII]) 379—401.

[4]) Steffen, RGG II 206. [5]) Westermarck, a. a. O. 106.

Thamar ihren Bruder Amnon auf, bei ihrem Vater David um ihre Hand anzuhalten, der sie sicher nicht verweigern werde (2 Sm 13, 13). Solche Ehen, die besonders in Ägypten in vornehmen Kreisen, vor allem in der Herrscherfamilie, sehr beliebt waren, galten als das beste Mittel, um Erbstreitigkeiten und Vermögensteilungen zu vermeiden. Dazu kam noch der Stolz auf das eigene Blut. Im Gesetze waren solche Ehen verboten (Lv 18, 9. 11; 20, 17; Dt 27, 22). Aus Ez 22, 11 folgert man, daß auch später noch hie und da Geschwisterehen vorgekommen sind. Lv 18, 12 f.; 20, 19 verbietet auch die Ehe zwischen Tante und Neffen. In gerader Linie ist verboten die Ehe zwischen Großvater und Enkelin (Lv 18, 10). Das Verbot der Ehe mit der eigenen Tochter ist nicht ausdrücklich genannt, aber aus Lv 18, 7 zu erschließen. Eine gewisse instinktive Abneigung gegen solche blutschänderische Verbindungen sowie die traurige Erfahrung, die damit gemacht wurde, dürften zu diesen Verboten geführt haben. Außerdem dienten solche Verbote zum Schutze der Moralität. Vielleicht liegen ihnen auch religiöse Vorstellungen zugrunde (vgl. ihre Einreihung unter die verschiedenen kanaanitischen Greueltaten Lv 18, 24–29). Wie das Beispiel Abrahams zeigt (Gn 24, 4), legte man im übrigen ein großes Gewicht darauf, die Braut aus der Verwandtschaft zu nehmen (vgl. Gn 29, 19). „So bleibt der Besitz zusammen und das Blut rein" [1]).

Zu den Ehehindernissen der Blutsverwandtschaft kam noch das Ehehindernis der Schwägerschaft. So ist in gerader Linie verboten die Ehe zwischen Stiefeltern und Stiefkindern (Lv 18, 8; 20, 11), in der Seitenlinie zwischen Schwager und Schwägerin (Lv 18, 16), ferner die Ehe mit zwei Schwestern zu gleicher Zeit (Lv 18, 18). In der Patriarchenzeit galten solche Ehen als erlaubt, wie die Geschichte Jakobs zeigt (Gn 29, 18. 23. 31; 30, 1). Es wird übrigens auch von Jahve, natürlich bildlich gesagt, daß er zwei Schwestern, Israel und Juda, zu Frauen habe (Jer 3, 6–10; Ez 23).

Die Verheiratung mit einem Mädchen aus einem fremden Volke war in der Patriarchenzeit zwar nicht verboten, wurde aber nicht gerne gesehen (Gn 24, 3; 26, 34 f.; 27, 46; 28, 1; 34, 5–18). Im mosaischen Gesetze werden Ehen mit den Kanaanitern verboten (Ex 34, 16; Dt 7, 3; Jos 23, 12), um das Volk vor dem Götzendienst und den damit verbundenen Lastern zu schützen (Dt 20, 14–18). Es kamen indes öfter solche Ehen vor (Richt 3, 5 f.; 8, 31; 2 Sm 11, 3; 1 Kg 11, 1 f.; 16, 31). Mal 2, 11 nennt Mischehen einen Treu-

[1]) Gunkel, a. a. O. 328.

bruch, einen Greuel und eine Entweihung des Heiligtums Jahves. Wie Esr 9, 1 zeigt, hatten in nachexilischer Zeit die Mischehen mit den heidnischen Landesbewohnern: Kanaanitern, Ammonitern, Moabitern, Ägyptern überhand genommen, gegen die Esdras und Nehemias energisch einschritten (Esr 10, 3–17; Neh 13, 25).

2. Wertung, Abschluß und Lösung der Ehe.

a) Ehelosigkeit kommt für das A. T. kaum in Betracht. Den Töchtern Lots erscheint Ehe- bzw. Kinderlosigkeit so unerträglich, daß sie zu der bekannten Greueltat schritten (Gn 19, 30–38). Ehelosigkeit wurde als Unglück und Schande empfunden (Richt 11,37; Is 4, 1). Das spätere Judentum verpflichtet direkt jeden Mann zur Heirat. Die Ehe gilt somit jedem Juden als fromme Pflicht. Die hohe Auffassung von der Ehe zeigt sich auch in dem Namen des der Ehe vorausgehenden Verlöbnisses, das ḳidduschin = „Anheiligung" genannt wird. Nach Sir 36, 26 legt man durch ein gutes Weib den Grund zu seinem Wohlstand; man hat eine Gehilfin, wie man sie braucht, und eine Stütze, auf der man ruht Der Ehemann genoß bei den Hebräern das erste Jahr seines Ehestandes gewisse Begünstigungen: er soll ein Jahr frei sein vom Kriegsdienst und allen sonstigen öffentlichen Leistungen (Dt 24, 5). Auch im Koran wird die Ehe hoch eingeschätzt und die Eingehung einer Ehe einem jeden zur Pflicht gemacht und zwar aus denselben Gründen wie im Talmud [1]). Nach diesem (Pesachim 113 b) gehören zu jenen sieben, die vom Himmel verbannt sind, Juden, die kein Weib haben oder die ein Weib und keine Kinder haben [2]). „Das israelitische Weib betrachtet als den Zweck ihres Lebens das Kindergebären. Am Besitz von Kindern hängt ihre Ehre im Hause und unter den Leuten. Kinderlosigkeit ist Schande; das schlimmste Los der Frau ist, als kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückgeschickt zu werden, wo sie sich vor dem Spott in einer Jammerecke verkriechen mag" [3]). Kinderreichtum galt als Zeichen besonderen Segens (vgl. Dt 7, 14). Umgekehrt hat das Volk Unfruchtbarkeit als eine Strafe Gottes aufgefaßt (1 Sm 1, 6; aber kaum 2 Sm 6, 23). Rachel sagte zu Jakob: „Schaffe mir Kinder, wenn nicht, so sterbe ich" (Gn 30, 1). Über Rebekka wurde der Segenswunsch gesprochen: „Werde zu unzähligen Tausenden" (Gn 24, 60). Um Kinder zu be-

---

1) Weber, a. a. O. 135.

2) Aug. Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Leipzig 1886; I 239.

3) Gunkel, a. a. O. 414.

kommen, übergibt die Frau sogar ihre Magd dem Manne als Kebse, so Sara, Lia, Rachel. Im Hebräischen hat sich dafür ein eigener technischer Ausdruck gebildet, ein denominatives Niphal von ben (= Sohn): „erbaut werden" = Kinder durch Adoption bekommen (Gn 16, 2; 30, 3)[1]. Daß die große Sehnsucht nach Kindern, speziell nach einem Sohne, in letzter Linie im Ahnenkult ihre Wurzel haben soll[2], ist kaum wahrscheinlich. Auch im heutigen Palästina wird eine zahlreiche Familie hoch eingeschätzt, wo doch der Ahnenkult keine Rolle spielt. Im A. T. sind Überreste eines Ahnenkultes nicht mit Sicherheit nachzuweisen[3].

b) Wenn auch beim Abschluß der Ehe im A. T. nicht ausdrücklich eine religiöse Zeremonie erwähnt wird, so war sie doch nicht ein rein weltlicher Akt. Nach Spr 2, 17; Mal 2, 14 war die Ehe ein vor Gott geschlossener Bund, d. h. Gott wird als Zeuge angerufen, daß nicht der eine Ehegatte gegenüber dem anderen treulos handeln werde[4]. Die Braut wird mit einem Segenswunsch entlassen (vgl. Gn. 24, 60; Ruth 4, 11 f.). Raguel legte die Rechte seiner Tochter in die Rechte des Tobias und sagte: „Der Gott Arahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs sei mit euch, er gebe euch zusammen und erfülle seinen Segen an euch" (Tob 7, 11 [15]). Durch die Ehe wurde die Frau in die Familie des Mannes aufgenommen; in der alten Zeit war aber die Familie zugleich Kultgemeinde. Dazu kommt noch, daß das Gastmahl bei den alten Völkern, insbesondere bei den Semiten, sehr oft Kultzwecken diente. Flavius Josephus erwähnt sogar ein „Hochzeitsopfer"[5].

Über das Alter der Braut erfahren wir aus der Bibel nichts. Bei der Frühreife der Orientalen können wir annehmen, daß schon in jungen Jahren Ehen eingegangen wurden. Die Talmudisten erklärten die möglichst frühe Verheiratung der Kinder als das wirksamste Mittel für die geschlechtliche Enthaltsamkeit. Das normale Alter der Mädchen bei ihrer Verheiratung war in talmudischer Zeit $12^1/_2$ Jahre. „Läßt man das Mädchen noch über diese Zeit hinaus ledig und verheiratet es erst als Reife, so verdient und erfährt das bereits Tadel, weil das Mädchen auf Abwege geraten kann"[6]. Jetzt sind zwölfjährige Bräute in Palästina nicht selten. 12 – 15 Jahre werden als gutes Alter zur Verheiratung betrachtet. Im 20. Lebensjahre ist ein Mädchen bereits eine ʿadschuz oder

1) Benzinger, Arch. 113.
2) T. K. Cheyne, Encyclopaedia biblica, London 1901, II 1502.
3) Greßmann, RGG III 2084.
4) Anders W. Nowack, Die kleinen Propheten 2, Göttingen 1903, 437.
5) Antt. IV 8, 23. 6) S. Krauß, a. a. O. II 29.

hirsch, ein altes Weib, das keine großen Ansprüche machen kann [1]. Es war eine, auch anderwärts z. B. in Indien [2]) vorkommende Sitte, eine jüngere Tochter nicht vor der ältern zu verheiraten (Gn 29, 26; Richt 15, 1 f.; 1 Sm 18, 17). Allerdings bei Laban handelte es sich um einen bloßen Vorwand.

In der älteren Zeit gab es keinen besonderen Brautstand. Jakob bekam nach siebenjähriger Dienstzeit gleich die Braut (Lia) (Gn 29, 21); ja, Rachel empfing er noch vor Abschluß der neuen Dienstzeit (Gn 29, 27 – 30). Saul gibt dem David gleich nach der geforderten Kriegstat seine Tochter Michol zur Frau (1 Sm 18, 27). Bei besonderen Verhältnissen waren zwischen Verlobung und Heirat einige Tage dazwischen (Gn 24, 55; Richt 14, 8). Dt 20, 7 wird ausdrücklich zwischen dem „Sichverloben" und dem „Heimführen" unterschieden (vgl. auch Dt 28, 30; 22, 23). Jer 2, 2 wird ein längerer Brautstand vorausgesetzt. Nach dem Talmud (Kethuboth 57 a) sollte die Hochzeit zwölf Monate nach der Verlobung stattfinden [3]. Mit dem Abschluß der Verlobung galt die Ehe als rechtlich, wenn auch nicht als tatsächlich geschlossen. Die Verlobte wurde direkt die Gattin des Betreffenden genannt (Gn 29, 21; Dt 22, 24). Vom Moment der Verlobung gehört die Braut dem Bräutigam und jede sittliche Verirrung der Braut wurde als Ehebruch angesehen und mit dem Tode und zwar mit der Steinigung (Dt 22, 23 f.), in der ältesten Zeit wohl auch mit dem Feuertode (Gn 38, 24) bestraft. Zur Auflösung des Eheverlöbnisses war ein Scheidebrief notwendig. Nach dem altbabylonischen Rechte (KH § 128) war zu einer gültigen Ehe ein Ehevertrag erforderlich. Auch bei den Ägyptern waren Eheverträge schon in alter Zeit in Übung [4]. Als Jakob von Laban schied, schloß dieser mit seinem Schwiegersohne einen Vertrag, der die gute Behandlung seiner Töchter sicher stellen sollte (Gn 31, 50). Nach Ruth 4, 11 f. wurde der Ehevertrag vor Zeugen abgeschlossen. Eines schriftlichen Ehevertrages geschieht erst im Buche Tobias (7, 16) Erwähnung. Durch Simeon ben Setach wurde zur Zeit der Salome Alexandra die Vorschrift eingeführt, bei der Eheschließung eine solche Urkunde anzufertigen [5]. Die Mischna (Kethuboth IX 1) kennt bereits Eheverträge, welche die vollständige Gütertrennung durchführen [6].

---

1) Klein, a. a. O. 82 f.; Bauer, a. a. O. 84.
2) Klugmann, a. a. O. 28.
3) Klugmann, a. a. O. 28.
4) J. Nietzold, Die Ehe in Ägypten zur ptolemäisch-römischen Zeit (Dissert.), Leipzig 1903, 25.
5) Stubbe, a. a. O. 23 A. 2.
6) Eschelbacher, a. a. O. 78.

Der Hauptakt in der Hochzeitsfeierlichkeit bestand in der Heimführung der Braut, die vor dem Bräutigam verschleiert erschien (Gn 29, 23–25; 24, 65). Wie noch jetzt wurde der Schleier erst beim Eintritt in das Brautgemach abgelegt. Daß der Ausdruck nubere, obnubere (eigentlich „verhüllen“, „sich verhüllen“) die Bedeutung von „heiraten“ angenommen hat, zeigt von der Wichtigkeit, die der Verhüllung unter den Hochzeitszeremonien zukommt [1]. Die Braut wurde vor der Hochzeit gewaschen und gesalbt (Ez 16, 9). Der Bräutigam, in hochzeitlichem Schmucke (Is 61, 10), eine Krone auf dem Haupte (Hl 3, 11), holte die ebenfalls festlich geschmückte (Is 49, 18; Jer 2, 32) und stark parfümierte Braut (Hl 3, 6; 4, 11; Ps 44 [45], 9) vom elterlichen Hause ab, wobei er von Musikern, Freunden und Verwandten begleitet war (Richt 14, 1; Hl 3, 6–10; Mt 25, 1–12). Die Braut war gleichfalls von ihren Gespielinnen begleitet (Ps 44 [45], 15). Beim nächtlichen Hochzeitszug trug man Fackeln und Lampen (Hl 3, 6; Mt 25, 1 ff.). Wenn dagegen der Mann in die Familie der Braut einheiratete, wie dies z. B. bei Samson (Richt 14, 10; 15, 1) und bei einer Erbtochter der Fall war (Nm 27, 1–11; 36, 5–9), so fanden die Hochzeitsfeierlichkeiten im Hause der Braut statt. In diesem Falle fiel die Überführung der Braut in das Haus des Bräutigams selbstverständlich weg. „Die naive Sitte, mit der man sich noch heute im Orient darüber zu vergewissern sucht, daß die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten, reicht in hohes Altertum zurück (Dt 22, 13 ff.)“ [2]. Wenn es sich dabei herausstellt, daß die Braut nicht als Jungfrau in die Ehe getreten ist, so soll sie vor dem Hause ihres Vaters gesteinigt werden, da sie eine schwere Schandtat in Israel begangen hat (Dt 22, 21).

Im Hause des Bräutigams bzw. der Braut (Richt 14, 10) wurde das große Hochzeitsgelage abgehalten, das gewöhnlich sieben Tage (auch zweimal sieben Tage [Tob 8, 23]) dauerte (Gn 29, 27; Richt 14, 12. 17). Auch bei den alten Arabern war die siebentägige Feier Sitte. Noch jetzt findet sich die Brautwoche von sieben Tagen als „Königswoche“ in Syrien. Bei einer Witwe hingegen dauerten die Hochzeitsfeierlichkeiten in talmudischer Zeit nur drei Tage [3]. Der Hochzeitstag war in talmudischer Zeit gewöhnlich der Mittwoch [4]. Zum Hochzeitsmahle wurde das ganze Dorf eingeladen (Gn 29, 22). Auch jetzt noch ist jeder Dorfbewohner, der nicht in Feindschaft mit den Familien der Brautleute lebt, auch ungeladen willkommen [5].

---

[1] E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901, 47.
[2] Benzinger, Arch. 109. [3] Klugmann, a. a. O. 31.
[4] Ebenda 29. [5] Bauer, a. a. O. 92.

Bei dem Hochzeitsmahle aß und trank man nicht bloß, sondern trieb allerlei Kurzweil: man gab Rätsel auf (Richt 14, 12 – 18), spielte, sang und tanzte. Man zeigte die Festesfreude besonders durch kriegerische Spiele, vor allem durch den noch jetzt üblichen Schwerttanz. Für die Frauen ist damals wie heute noch das Trillern charakteristisch [1]). Fröhlichere Tage als die der Hochzeit kennt der Morgenländer kaum (vgl. Jer 16, 9; Mt 9, 15). Daraus erklärt es sich, warum der Heiland so gerne die himmlischen Freuden unter dem Bilde der Hochzeit darstellte (Mt 22, 2 – 14; 25, 1 – 13).

Wie in Babylonien, so war es in Israel Sitte, der Braut eine Aussteuer: Sklaven, Kleider zu geben. Rebekka gab man außer Dienerinnen ihre Amme mit (Gn 24, 59 – 61). „Als Ausstattung erhält die junge Frau ihre Amme: eine freundliche Sitte: das Weib, das ihr von frühester Kindheit an nächst der Mutter die Liebste und Vertrauteste gewesen ist, begleitet sie nun auch unter das fremde Dach" [2]). Lia und Rachel bekamen je eine Magd (Gn 29, 24. 29). Diese Aussteuer blieb Eigentum der Frau (Gn 16, 3; 30, 4. 9). Später gab es „Erbtöchter". Es wird indes auch in alter Zeit bereits eine eigentliche Mitgift erwähnt. Axa, die Tochter Kalebs, bekam als Mitgift ein Landstück (Jos 15, 8 f.; Richt 1, 14 f.). Die Tochter des Pharao brachte Salomo als Mitgift in die Ehe die Stadt Gezer (1 Kg 9, 16). Raguel übergab die Hälfte seines Vermögens seinem Schwiegersohn Tobias, die andere Hälfte sollte ihm nach seinem Tode zufallen (Tob 8, 24; 10, 10). Nach einem aramäischen Papyrus (G) von Assuan-Elephantine bekam die Tochter eines jüdischen Kolonisten zwölf Sekel Silber, drei Kleider, zwei Tassen und eine bronzene Schüssel als Heiratsausstattung. Der Sirazide (25, 22 [Hebr.]) bezeichnet es als Sklaverei, Schmach und Schande, wenn die Frau ihren Mann ernährt.

c) Die Ehe wurde nicht bloß durch den Tod eines Ehegatten gelöst, sondern konnte auch durch Scheidung seitens des Mannes aufgehoben werden. Die Bibel berichtet darüber nichts, ob auch die Frau das Scheidungsrecht gehabt hat. Aus Ex 21, 8 – 11; Dt 21, 14 läßt sich ein Recht der Frau, wegen vernachlässigter Obsorge auf Ehescheidung zu klagen [3]), nicht ableiten [4]). Einen Leviten aus dem Gebirge Ephraim, dem sein Kebsweib entlaufen war, wird dieses ohne weiteres von ihrem Vater ausgeliefert (Richt 19, 1 – 10). „Höchstens ein Fürst kann die eigene Tochter einem Untertanen

[1]) Greßmann, RGG II 203.
[2]) Gunkel, a. a. O. 259.
[3]) Michaelis, a. a. O. II 270 f.
[4]) Keil, a. a. O. 547.

wieder nehmen und anderweitig vermählen, wie Saul es mit Michol macht (1 Sm 25, 44)" [1]). Die Frau mochte zu dem auch bei den Arabern gebrauchten Mittel greifen, daß sie sich so ihrem Manne verhaßt machte, daß er sie fortschickte. Nach einem Papyrus von Assuan (G) konnte auch die Frau sich von ihrem Manne scheiden lassen; allerdings handelt es sich in dem Falle um eine Mischehe. Auch im Talmud (Kethuboth 63 b; 77 a) wird das Ehescheidungsrecht der Frau vorausgesetzt. Daß Ehescheidungen seitens der Frau zur Zeit Christi nichts Unerhörtes waren, bezeugen Mk 10, 12; 1 Kor 7, 10. 13; Flavius Josephus Antt. XV 7, 10; XVIII 5, 4). Bei den Ägyptern und Babyloniern hatte auch die Frau – allerdings in beschränkterem Maße als der Mann – das Scheidungsrecht. Daß nur der Mann im A. T. das Scheidungsrecht hatte, will Benzinger damit erklären, daß die Frau das erkaufte Eigentum des Mannes war [2]). Dt 24, 1–4 knüpft das Scheidungsrecht des Mannes an den Grund: ʿervath dabar, gewöhnlich als „etwas Häßliches, Widerwärtiges" übersetzt. Es dürfte der Ausdruck im allgemeinen sich mit dem decken, was der Kod. Hammurapi als Scheidungsgrund angibt: „Wenn die Frau... Torheit anstellt, ihr Haus vergeudet, ihren Gatten vernachlässigt" (§ 141. 143) [3]). In dem Streite zwischen der Schule Schammais und Hillels über den Sinn dieses Ausdruckes gewann die mildere Auffassung Hillels schließlich die Oberhand (vgl. Mt 19, 3). Indes hat auch Schammai nicht einfach an Ehebruch als Scheidungsgrund, denn auf diesen war ja die Todesstrafe gesetzt, sondern überhaupt an eine sittliche Makel gedacht, zu der nach den strengen Anstandsbegriffen der Zeit schon das Ausgehen mit an der Seite eingerissenen Kleidern, mit entblößten Armen gehören würde [4]). „Für die Scheidung einer Israelitin muß der Gatte einen triftigen Grund haben, bei der Ausländerin aber genügt es, daß er sie nicht mehr mag (vgl. Dt 21, 14)" [5]). Nach einer alten rabbinischen Regel kann die Ehe gelöst werden, wenn sie kinderlos ist [6]). „Bei vielen niederen Völkern hat das Ehebündnis überhaupt nur dann Bestand, wenn es mit Kindern gesegnet ist" [7]). Bei den Arabern kann der Mann ohne weiteres die Frau entlassen; er braucht keinen Scheidungsgrund anzugeben [8]).

---

1) Stubbe, a. a. O. 31.
2) Benzinger, Arch. 109. 3) Ebenda 289.
4) Riehm, Handwörterbuch² I 355 a; Benzinger, RE V 744.
5) Ehrlich, Randgl. II 312. 6) Ebenda I 61.
7) Grosse, a. a. O. 17.
8) Musil, a. a. O. III 212.

Das Gesetz Dt 24, 1—4 setzt auch wahrscheinlich die Ausstellung des Scheidebriefes bei der Entlassung des Weibes als schon bestehendes Gewohnheitsrecht voraus, denn der Vordersatz ist V. 1—3 und der Nachsatz beginnt erst mit V. 4 [1]). Nach anderen dagegen hätte erst Dt den Scheidebrief zur Erschwerung der Ehescheidung verlangt [2]). Dt 24, 4 verbietet, daß der Mann seine entlassene Frau, die inzwischen eine andere Ehe geschlossen hat und von ihrem zweiten Manne durch Tod oder Scheidung wieder frei geworden ist, abermals zu sich nehme, „nachdem sie sich hat verunreinigen lassen; denn ein Greuel ist sie für Jahve" (Dt 24, 4; vgl. auch Jer 3, 1). Die Begründung ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich gibt das Gesetz damit zu verstehen, „daß die Wiederverheiratung einer Geschiedenen eine Verunreinigung sei oder der Hurerei gleich zu achten" [3]). Auch Riehm sieht hierin eine Mißbilligung der Wiederverheiratung einer Geschiedenen. Der Ausdruck „Verunreinigung" erinnert an Verunreinigung durch Ehebruch (Nm 5, 20) [4]). Marti dagegen vermutet in der Begründung des Verbotes einen „dämonistischen Hintergrund" [5]). Jedenfalls wurde durch diese Bestimmung einer leichtsinnigen Ehescheidung entgegengearbeitet. Mal 2, 10—16 (vgl. auch Sir 7, 26 [28]) bereitet sich die neutestamentliche Anschauung vor, wonach die Ehe als solche unlöslich ist [6]). Nach der altarabischen Sitte dagegen ist die Wiederverheiratung in einem solchen Falle ohne weiteres gestattet; ja, der Koran (II 230) stellt direkt die Bedingung, daß die geschiedene Frau nur dann wieder von ihrem ersten Manne zurückgenommen werden darf, wenn sie inzwischen eine andere Ehe eingegangen ist, die wieder aufgelöst worden ist. Nach einem Papyrus von Assuan geschah dort die Ehescheidung öffentlich vor der Gemeinde, wovon sich im A. T. nichts findet.

Nach dem mosaischen Gesetze hatte der Mann in zwei Fällen nicht das Recht, seine Frau zu entlassen, nämlich wenn er sie fälschlich beschuldigte, sie sei nicht als Jungfrau in die Ehe getreten (Dt 22, 13—19), und wenn er sie als eine von ihm vergewaltigte Person hatte heiraten müssen (Dt 22, 28 f.). Das Los der geschiedenen Frau war ein trauriges. Lv 22, 13 und Nm 30, 10 werden Geschiedene und Witwen nebeneinander genannt. Ihr Los wurde gemildert, wenn sie in das Elternhaus zurückkehren konnte (Lv 22, 13). Nach Sir 42, 9 ist die verheiratete Tochter

---

1) Riehm, a. a. O. I 355 a; Marti bei Kautzsch I 282.
2) Benzinger, RE V 744; Nowack, Archäol. I 347.
3) Keil, a. a. O. 545.
4) Riehm, a. a. O. I 355 b.
5) Bei Kautzsch I 282.
6) Smend, a. a. O. 427.

eine beständige Sorge für den Vater, daß sie von ihrem Manne heimgeschickt werde. Um das Jahr 100 v. Chr. wurde durch Simon ben Schetach, den Vorsitzenden des Synedriums, die sogenannte Kethuba eingeführt (Kethuboth 82 b). Der Bräutigam muß danach seiner Braut vor der Eheschließung ein bestimmtes Vermögen durch schriftliche Urkunde zusichern. Diese Summe gehört der Frau, falls ihre Ehe durch den Tod des Mannes oder ohne ihr Verschulden durch Scheidung gelöst wird. Dadurch sollte das Los der Witwe oder der Geschiedenen gemildert und außerdem nach dem Talmud eine leichtfertige Ehescheidung erschwert werden [1]).

3. Patriarchat und Matriarchat.

a) Die Familie der Hebräer war — wenigstens in der geschichtlichen Zeit — patriarchalisch, d. h. der Mann war das Haupt der Familie und die Verwandtschaft und das Erbrecht wurden durch die Abstammung vom Vater bestimmt. Ähnliches gilt von den Arabern. Wellhausen schreibt: „In der Zeit, auf welche unsere ältesten arabischen Quellen sich beziehen, herrscht die Patrarchie. Die Sitte ist durchaus, daß die Frau in die Familie des Mannes übersiedelt und ihm untertan ist" [2]). „Der Mann ist in allen semitischen Sprachen der baʿal (z. B. Ex 21, 3. 21) oder ʾadôn (z. B. Gn 18, 12), d. h. „der Herr" der Frau. Sie ist sein Besitz" [3]). Auch in talmudischer Zeit ist der Mann für die Frau ihr „Herr" (rab). Der Mann nennt seine Frau sein „Haus", zärtlich auch seine „Tochter" [4]). Noch jetzt redet in Palästina die Städterin, seltener die Fellachin ihren Mann mit „mein Herr" an, während der Eheherr seiner Frau „o Weib" (vgl. die Anrede Jesu an seine Mutter, die nach orientalischem Sprachgebrauch nichts Verletzendes hat) oder „o Verbotene" (ja ḥurme) oder „o Tochter der Menschen" zuruft [5]). Wie baʿal die Bedeutung „Ehemann" gewonnen hat, steht nicht fest. „Die Bezeichnung steht sicher mit der Monandrie und der Zugehörigkeit des Weibes zu ihrem Ehegatten in Zusammenhang, aber er drückt kein sklavisches Verhältnis aus; denn die Sklavin nennt ihren Herrn nicht baʿal. Vielleicht liegt

---

1) Eschelbacher, a. a. O. 77.

2) J. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1893, 446. Über angebliche Spuren des Matriarchates bei den Arabern vgl. G. A. Wilken, Das Matriarchat (Mutterrecht) bei den alten Arabern. Übersetzung aus dem Holländischen, Leipzig 1884.

3) Wellhausen, a. a. O. 447.

4) Krauß, a. a. O. II 49 f.

5) Bauer, a. a. O. 97.

die Lösung der Frage in der Vorstellung, daß das Weib der Acker ihres Ehemannes ist"[1]). Die Frau nimmt von ihrem Manne Name und Stand an (Js 4, 1; 8, 3; Joh 19, 25).

Schon der Mangel der Wahlfreiheit bei Verheiratung sowie die Vielweiberei drückten die Frau gegenüber dem Manne in gesellschaftlicher Beziehung herab. Infolge des Sündenfalles soll das Weib unter der Gewalt des Mannes sein und er soll über sie Herr sein (Gn 3, 16). Der Völkerapostel begründet eine gewisse Unterordnung des Weibes unter dem Manne damit, daß Adam zuerst gebildet wurde und darnach und zwar aus dem Manne Eva, und daß Adam nicht verführt war, das Weib aber verführt wurde und die Übertretung beging (1 Tim 2, 13 f.; 1 Kor 11, 8 – 12). Noch der Sachsenspiegel (13. Jahrh.) erklärt knapp und plastisch: „Der Mann ist des Weibes Vogt und ihr Meister"[2]). Der Mann durfte im A. T. seine Frau nicht verkaufen (anders im Kod. Ham. § 117) oder züchtigen, geschweige denn töten, nicht einmal die Sklavin oder Kriegsgefangene, die er zur Kebse gemacht hat. Der Koran dagegen gestattet dem Manne ausdrücklich „mäßige" Züchtigungen für Ungehorsam oder sonstiges tadelnswertes Benehmen der Frau[3]). Bei den jetzigen Arabern bekommt die Frau, wie Musil schreibt, oft Schläge. „Was sie sich, solange kein Blut fließt und kein Knochenbruch vorliegt, gefallen lassen muß"[4]). Ein palästinensisches Sprichwort sagt: „Bei der Schlange und dem Weiblein schone den Stock nicht"[5]). Engert[6]) hat zwar aus Gn 38, 24 folgern wollen, daß der Mann das Strafrecht über Leben und Tod der Frau besessen habe. Allein an der Stelle handelt es sich gar nicht um die Frau, sondern um die Schwiegertochter Judas, die angeblich gegen das Leviratsrecht sich verfehlt hat. Wenn Juda wegen Verletzung dieser Pflicht Thamar zum Tode verurteilen wollte, so handelte er nicht als einfacher Hausvater, sondern als Träger der richterlichen Gewalt, die in dem Geschlechterstaat beim Hausvater stand.

Jede geschlechtliche Verirrung des Weibes (oder Verlobten) wurde als Ehebruch betrachtet und mit dem Tode – Steinigung (Dt 22, 23 f.; Ez 16, 40; Joh 8, 5) oder Verbrennung (Gn 38, 24; Richt 15, 6) – bestraft (Lv 20, 10). Der Mann dagegen machte sich nur dann des Ehebruches schuldig, wenn er mit einer Voll-

---

1) W. R. Smith, Die Religion der Semiten². Deutsche Ausgabe von R. Stübe, Freiburg i. B. 1899, 77 A. 102.

2) Weber, a. a. O. 215.

3) Ebenda 136.

4) Musil, III 211.

5) E. Baumann, Volksweisheit aus Palästina, ZDPV 1916 (XXXIX) 166.

6) A. a. O. 52.

bürtigen, die verheiratet, verlobt oder Witwe war, die auf die Leviratsehe wartete (Lv 20, 10; Dt 22, 22–25), sich verging; handelte es sich aber bloß um eine Magd, die eines anderen Kebse war, so wurde er nur mit Schlägen gezüchtigt und mußte ein Sündopfer darbringen (Lv 19, 20–22)[1]. Bei tiefstehenden Völkern ist meistens nur die Frau dem Manne, nicht dieser jener eheliche Treue schuldig[2]. Bemerkenswert ist aber, daß Juda erst zur Kedesche geht, nachdem sein Weib tot ist (Gn 38, 12–16). „Unsere Stelle lehrt, daß es auch schon im alten Israel feineres sittliches Empfinden gegeben hat"[3].

Wie sehr man im A. T. Ehebruch als Sünde empfand, zeigen Gn 12, 17 f.; 20, 3 f; 26, 10. Der Dekalog verbietet auch die Begierde nach dem Weibe des Nächsten. „Sehr beachtenswert ist die große Strenge, mit der man den Ehebruch betrachtet, und die höchst merkwürdig von der religiösen Prostitution, die dieselbe Zeit treibt, absticht: man sieht an diesem Beispiel, daß antike Völker, die Kedeschenwirtschaft kennen, im Eheleben sehr sittenstreng sein können"[4]. Der Mann konnte auch seine Frau, wenn er sie im Verdachte des Ehebruches hatte, dem Eiferopfer oder Eifersuchtsordale unterwerfen (Nm 5, 11—31), während der Frau ein solches Recht nicht zustand. Baentsch meint zwar, daß wahrscheinlich in älterer Zeit nicht nur der verdächtigte, sondern auch der verdächtigende Teil dem Ordal unterworfen gewesen sei; „dem grundlos eifersüchtigen Ehemanne würde dann das Fluchwasser mutatis mutandis ebenso schlecht bekommen sein wie dem schuldigen Weibe"[5]. Bei den Ägyptern wurde der Ehebrecherin die Nase, bei den Persern Nase und Ohren abgeschnitten. Darauf scheint Ezechiel (23, 25) anzuspielen. Bei den Eweern wird in ähnlicher Weise dem des Ehebruches verdächtigen Weibe auf Befehl des Häuptlings von einem Priester der Fetischtrank gereicht, wodurch ihre Schuld oder Unschuld festgestellt wird. Tritt die Wirkung des Giftes sofort ein und wird es wieder ausgebrochen, so ist die Angeklagte gerettet und gilt für unschuldig[6]. Das altbabylonische Recht hatte zu dem gleichen Zwecke ein Wasserordale.

Der Mann kann das Gelübde seiner Frau oder Verlobten ungültig erklären, wenn er innerhalb eines Tages, sobald er davon Kenntnis erhalten hat, dagegen Einspruch erhebt (Nm 30, 7–16), wie auch der Vater das Gelübde seiner ledigen Tochter in ähn-

---

1) Eberharter, a. a. O. 174. 2) Post, Studien 351 f.
3) Gunkel, Genes. 414. 4) Ebenda 418.
5) Br. Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri, Göttingen 1903, 477.
6) H. Klose, Togo unter deutscher Flagge, Berlin 1899, 255.

licher Weise ungültig machen kann (Nm 30, 4—6). Durch Stillschweigen des Mannes bzw. Vaters wird das Gelübde gültig. In der Wirklichkeit wird nicht oft eine solche Verkümmerung der Rechte der Frau stattgefunden haben. Anna machte ein Gelübde vor dem Herrn (1 Sm 1, 10 f.), ohne daß wir von einer ausdrücklichen Einwilligung ihres Mannes etwas hören. Auch die weitere Erzählung setzt die Selbständigkeit Annas voraus (V. 24). Die Anhänger der modernen Quellenscheidung erklären dies damit, daß erst später durch den „Priesterkodex", dem Nm 30 zugewiesen wird, die Freiheit der Frauen in der Ablegung von Gelübden beschränkt worden sei. — An Stelle des verstorbenen Vaters übernahm der älteste Sohn die Leitung des Hauses und damit auch die Obsorge für die Mutter bzw. Frauen des Hauses (2 Sm 16, 20 — 23).

Es fehlen zwar in der Bibel direkte Angaben, ob die Frau an sich erbberechtigt war oder nicht. Benzinger[1]) z. B. bestreitet es. Auf Grund von Stellen, nach welchen die Braut eine Mitgift erhielt (Jos 15, 18 f.; Richt 1, 14 f.; Tob 8, 24; 10, 10) und die Witwen im Besitze von beweglichen und unbeweglichen Gütern waren (Richt 17, 2 — 4; 2 Kg 8, 3 — 6; Ruth 4, 3), ist das Erbrecht der Frau nicht unwahrscheinlich. Papyrus G von Assuan anerkennt ausdrücklich das Erbrecht der Mibtachja für den Fall der Kinderlosigkeit. Die Frauen hatten auch ein Sondereigentum, über das sie verfügen konnten (Gn 16, 1 — 6; 29, 24. 29; 30, 4. 9; 1 Sm 25, 18; 2 Kg 4, 8; Is 4, 1). Nach dem Papyrus G von Assuan konnte die Frau auch selbständig Geschäfte abschließen und vor Gericht erscheinen.

Die Frau hatte auch das Adoptionsrecht. Indes hören wir nichts von der Adoption eines fremden Kindes. In den Fällen, wo von einer Adoption die Rede ist, handelt es sich um einen Sohn des Hausvaters, nicht um einen ganz Blutfremden[2]). Eher rückte der Sklave, wenigstens in bezug auf das Erbrecht, in die Stellung eines Sohnes ein (Gn 15, 2). Er gehörte ja schon früher zur Familie. Gn 30, 3 wird vorausgesetzt, daß die Sklavin „auf den Knien des Eheweibes gebiert, so daß also die Kinder der Sklavin als Kinder ihres eigenen Schoßes erscheinen. Diese Art der Adoption ist eine barbarische, aber sehr anschauliche Symbolisierung der Adoption der Kinder einer Frau durch die andere"[3]). Auf Grund dieser Redensart bei der Adoption hält es Nowack für wahrscheinlich, „daß einst in Israel dieselbe Sitte bestand, die wir bei vielen anderen Völkern finden, daß nämlich die Ehe-

[1]) Arch. 110. [2]) Benzinger, RE V 747.
[3]) Gunkel, Genes. 333.

frau auf den Knien des Mannes gebar"[1]. Jede Frau hatte Anspruch auf Nahrung, Kleidung und Erfüllung der ehelichen Pflicht seitens ihres Mannes (Ex 21, 10; Js 4, 1).

Wie verschiedene Beispiele zeigen, nahmen die Hauptfrauen ihren Männern gegenüber eine ziemlich freie, selbständige Stellung ein, wobei viel auf die Zuneigung des Mannes, den Charakter der Frau, die Würde ihrer Familie u. dgl. ankam. Als Sara sich über die Anmaßung ihrer Magd Hagar bei Abraham beschwerte, sagte dieser: „Siehe, deine Magd ist in deiner Hand; verfahre mit ihr, wie es dir gutdünkt" (Gn 16, 5 f.). Isaak liebte Rebekka und fand in seiner Liebe Trost in seinem Schmerze um seine Mutter (Gn 24, 67). Rebekka wußte wohl, daß sie ihren Mann nicht zu fürchten brauche, als sie zu Jakob sagte: „Auf mich komme der Fluch, der dich treffen könnte" (Gn 27, 13). Sie trifft auch hinsichtlich der Reise und der Verheiratung Jakobs die weiteren Anordnungen und weiß zu allem die Zustimmung ihres Mannes zu gewinnen (Gn 27, 42—46). Jakob berät sich mit seinen beiden Frauen, bevor er die Heimreise antritt (Gn 31, 4—16). Mit einer großen Selbständigkeit geht auch Abigail ihrem Manne gegenüber vor (1 Sm 25, 14. 23—37). Michol macht David wegen seines Benehmens Vorwürfe (2 Sm 6, 20). Königin Jezabel schrieb im Namen ihres Gemahls Achab einen Brief, siegelte ihn mit seinem Siegel und schickte den Brief an die Edlen und Vornehmen Jezraels (1 Kg 21, 8—14). Die Sunamitin traf für die Aufnahme des Propheten Elisäus in ihrem Hause Vorbereitungen, ohne daß ihr Mann ihr Schwierigkeiten bereitete. Als sie nach dem Tode ihres Sohnes den Propheten aufsuchte, gab sie ihrem Manne auf seine Frage nach dem Zwecke ihrer Reise eine ausweichende Antwort (2 Kg 4, 8—23). Mit welcher Liebe oft der Mann an seiner Frau hing, zeigt Ez 24, 16 und die Episode mit Phaltiel, der weinend Michol bis Bahurim folgte, als sie ihm von Esbaal genommen und David zurückgegeben wurde (2 Sm 3, 15 f.).

Da die Hauptaufgabe der Frau in der Ehe das Kindergebären war, so erklärt es sich, daß sie hinter ihrer Nachkommenschaft in mancher Hinsicht zurückstand. So lesen wir Dt 12, 12 die Aufzählung: „Ihr und eure Söhne und Töchter", worunter auch die Frauen mitzuverstehen sind, wenn sie auch nicht ausdrücklich genannt sind (vgl. auch Nm 18, 11. 19). Dt 29, 10 werden sie hinter der Nachkommenschaft genannt: „Alle Männer Israels, eure Kinder und Weiber"; ähnlich Neh 4, 14. Aus Stellen wie

[1] Nowack, Arch. I 165.

Lv 21, 1–3; Ez 44, 25, wonach der Priester um seine nächsten, auch weiblichen, Verwandten, aber nicht um seine Frau trauern darf, will Smend folgern, daß die Frau nicht völlig als Glied der Familie gegolten habe [1]). Ähnlich sagt Bertholet, daß es echt antike Auffassung ist, daß nicht nur Vater und Mutter, Sohn und Tochter, sondern auch Bruder und Schwester einem näher stehe; das Blut geht über alles [2]). Hoffmann dagegen begründet das Fehlen des Weibes damit, daß Mann und Weib als eine Person gelten (Lv 18, 8). Wenn schon bei den Blutsverwandten die Verunreinigung gestattet ist, wieviel mehr ist dies bei der Frau der Fall, die doch als sein zweites Ich gilt. Es war auch von jeher in Israel die Pflicht des Ehemannes, seine verstorbene Gattin zu beerdigen. Dies ergibt sich auch aus 21, 3, wonach der Priester sich nur an seiner unverheirateten Schwester verunreinigen darf. Bei einer verheirateten obliegt dies dem Manne [3]). Nach Jer 16, 7 trauerte man um Vater und Mutter.

Vater und Mutter stehen den Kindern ebenbürtig gegenüber. Beide, nicht bloß der Vater, gelten als Stellvertreter Gottes, denen Ehrfurcht entgegen gebracht werden muß (Ex 20, 12; 21, 15. 17; Lv 20, 9; Dt 5, 16; 21, 18). Ja, Lv 19, 3 wird die Mutter sogar vorangestellt „wegen der stärkeren Bande der mütterlichen Blutsverwandtschaft, wie sie namentlich unter polygamischen Verhältnissen zutage treten" [4]). Wie im Gesetze Vater und Mutter einander gleichgestellt werden, so wird auch in der Spruchweisheit der Mutter dieselbe Autorität wie dem Vater zugeschrieben.

„Höre, mein Sohn, auf die Zucht deines Vaters
Und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter"
(Spr 1, 8; vgl. ferner 4, 3; 6, 20; 10, 1; 15, 20; 17, 25; 19, 26; 20, 20; 23, 22. 25; 28, 24; 30, 11. 17).

Dasselbe ist bei den Propheten (Ez 22, 7; Zach 13, 3) und den Psalmen (26 [27], 10; 108 [109], 14) der Fall. Viele Begebenheiten in der Bibel zeigen, wie die Mutter den Kindern gegenüber eine angesehene und einflußreiche Stellung einnahm. Gn 28, 7 zeigt Jakob als gehorsamen Sohn seinen Eltern gegenüber. Rahab ist auf die Rettung ihrer Eltern bedacht (Jos 2, 13. 18; 6, 23. 25). Dasselbe gilt von David (1 Sm 22, 3). Berzellai will in dem Grabe seines Vaters und seiner Mutter beigesetzt werden (2 Sm 19, 38 [37]). Wenn auch das Haupt der Familie der Mann ist, so sammelt sich doch alle Liebe und alle Verehrung

1) A. a. O. 164.
2) A. Bertholet, Das Buch Hesekiel, Freiburg i. B. 1897, 229.
3) Hoffmann, Leviticus II 84.
4) Wilke, Frauenideal 36.

um das Haupt der Mutter. Die Mutterliebe wird zum Sinnbild und zur Verkörperung der göttlichen Liebe. Isaias bringt der Mutter eine große Huldigung dar, wenn er sagt: „Wie ein Mann seine Mutter tröstet, so will ich euch trösten" (66, 13). „Die elternrechtliche Entwicklung macht die Frau nach und nach zu einer dem Manne fast gleichberechtigten Persönlichkeit im Hause" [1]).

b) Viele neuere Forscher wollen im A. T. Spuren eines früheren Matriarchates gefunden haben, aus dem sich erst später das Patriarchat entwickelt haben soll. Der Name „Matriarchat" wird allerdings in verschiedener Bedeutung genommen. Im weiteren Sinne versteht man darunter die Herrschaft der Mutter in der Familie und die Berechnung der Verwandtschaft und die Bestimmung des Erbrechtes nach ihr, so Bachofen [2]), Hellwald [3]). Im engeren Sinne wird eines von beiden unter Matriarchat verstanden, nämlich entweder die Mutterherrschaft oder Muttergewalt, so Dargun, Greßmann [4]), oder die Verwandtschaft und das Erbrecht nach der Mutter: Mutterfolge, Mutterlinie, Muttergruppe, Mutterrecht, so Wilken [5]), Engert [6]), Benzinger [7]), Kortleitner [8]). Die Mutterfolge fällt nicht ohne weiteres mit der Mutterherrschaft zusammen. „Nur ganz selten findet sich neben Mutterrecht auch Muttergewalt, z. B. bei einigen Indianerstämmen. — Neben Mutterrecht kann sehr wohl Vatergewalt bestehen; keinesfalls ist mit Mutterrecht an sich eine höhere Wertung der Frau, gar ihre Gleichstellung mit dem Mann gegeben" [9]). Den Ausgangspunkt des Mutterrechtes bildet die Sicherheit der Mutterschaft und die Unsicherheit der Vaterzeugung [10]). Daß überall dem Vaterrecht das Mutterrecht vorangegangen sei, läßt sich nicht beweisen. So reicht nach Wellhausen bei den Arabern auch die „Patrarchie" in die Urzeit zurück. Daß „Patrarchie" das jüngere und die „Matrarchie" das ältere System sei, läßt sich wohl aus allgemeinen Gründen vermuten, aber nicht mit bestimmten Beweisen dartun. Beide sind miteinander in Streit gewesen [11]). Große [12]) hält es für möglich, daß Patriarchat und Matriarchat sich selbständig nebeneinander ausgebildet haben.

---

1) Löhr, Stellung des Weibes 35.
2) A. a. O. 9. 3) A. a. O. 204. 214.
4) RGG II 202. 5) A. a. O. 3. 6) A. a. O. 8.
7) RE V 739. 8) A. a. O. 560.
9) Steffen, RGG II 206.
10) L. v. Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht, Leipzig 1892, I 44.
11) Wellhausen, Ehe bei den Arabern 479.
12) A. a. O. 61.

Für das Vorkommen des Matriarchats bei den Hebräern, das hier im weiteren Sinne als Muttergewalt und Mutterfolge genommen wird, hat man auf die religiöse Prostitution hingewiesen. Diese ist indes kaum als Überbleibsel ursprünglicher Promiskuität aufzufassen, sondern ist ohne Zweifel auf religiöse Gründe zurückzuführen. Für ein ursprüngliches Matriarchat bei den Israeliten soll ferner die Namengebung durch die Mutter sprechen [1]). Den Namen gebe, wer das Eigentumsrecht habe. — Im A. T. kommen 46 Namengebungen vor. Davon verteilen sich 28 auf die Mutter, 18 auf den Vater. Eine Zusammenstellung ergibt, daß in allen älteren Schriften neben den Müttern auch die Väter an der Namengebung beteiligt sind. Übrigens wird die Namengebung in unserer Frage ohne Zweifel überschätzt. Nöldeke selber gesteht zu, daß die Namengebung an sich noch kein besonders deutlicher Hinweis auf ein Matriarchat sei; „denn das Neugeborne steht ja unter allen Umständen der Mutter weit näher als dem Vater" [2]). Dazu kommt noch, daß bei Völkern, die in patriarchalischen Verhältnissen leben, so z. B. bei dem Beduinenstamm Rwala, die Mutter das Kind benennt [3]), während umgekehrt bei anderen Völkern, bei denen das Matriarchat vorkommt, z. B. in Mikronesien, die Namengebung von seiten der Männer geschieht [4]). Daß die Leviratsehe ein Überlebsel matriarchalischer Zustände in Israel sein soll [5]), ist sehr unwahrscheinlich. Bei den Israeliten stand vielmehr das Levirat in inniger Verbindung mit dem Patriarchat, da die Witwe unter dem Verfügungsrecht der Familie ihres Mannes bleibt (vgl. Gn 38) [6]). Durch die Leviratsehe soll dem verstorbenen Manne ein Nachkomme erweckt werden. Benzinger [7]) will auch in den weiblichen Stammheroen: Lia, Rachel, Bala, Zelpha, Hagar, Ketura Spuren einer einstigen matriarchalischen Familienordnung sehen. Es ist doch naheliegend, Stämme, die von verschiedenen Frauen desselben Patriarchen abstammen, als Nachkommen dieser Frauen zu bezeichnen und so voneinander zu unterscheiden. Man [8]) will ferner die Worte: „Es verläßt der Mensch seinen Vater und seine Mutter und hängt seinem Weibe

[1]) Benzinger, Arch. 104; Greßmann, RGG II 202; Gunkel, Genes. 41 f.

[2]) Nöldeke, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1886 (XL) 150.

[3]) A. Musil, Miszellen zur Bibelforschung, Die Kultur, Wien 1910 (XI) 8.

[4]) Eberharter, a. a. O. 53.

[5]) Engert, a. a. O. 15.

[6]) L.-G. Lévy, La famille dans l'antiquité Israélite (thèse), Paris 1904, 129.

[7]) RE V 739; Arch. 104.

[8]) Benzinger, Arch. 104; Greßmann, RGG II 202.

an" (Gn 2, 24) aus den Verhältnissen des Mutterrechtes heraus erklären. Die Stelle bietet allerdings Schwierigkeiten, da ja nach israelitischem Eherecht das Weib dem Manne folgen muß. Die Stelle kann aber auch so erklärt werden, daß „der erwachsene Sohn, wenn er sich ein Weib nimmt, aus dem Haushalt und der Gewalt der Eltern scheidet und sich einen eigenen Hausstand gründet" [1]), oder man „kann an Verhältnisse der Erdienungsehe denken (Gn 29; Ex 2, 15 ff.), oder daran, daß auch reiche Araber die Tochter nicht hergaben, sondern den Mann zu sich herüberholten (vgl. David als Schwiegersohn Sauls)" [2]). Daß Rebekka in das Haus der Mutter lief und dort das Vorgefallene berichtete (Gn 24, 28) [3]) oder daß Jahel ein eigenes Zelt hat (Richt 4, 17) [4]), ist auch kein sicheres Argument für das Matriarchat, sondern läßt sich zur Genüge damit erklären, daß vornehme Frauen, wie die Frauen Jakobs (Gn 31, 33), die Mutter der Rebekka und Jahel ein besonderes Zelt hatten; die Mädchen aber wohnten bis zu ihrer Verheiratung in der Frauenabteilung. Und so erklärt sich auch, wenn Hl 3, 4; 8, 2 von der „Mutter Haus" die Rede ist. Aber gerade daraus, daß im Deboralied dann der Name des Mannes hinzugefügt wird, „sehen wir, wie notwendig es schon damals erschien, eine Frau durch Angabe ihres Eheherrn zu bestimmen, wie den Mann durch Nennung seines Vaters" [5]). Sehr fragliche Spuren eines Matriarchates sind auch jene Stellen, wo von einer Aufnahme des Mannes in die Familie des Weibes die Rede ist (Gn 29, 18 – 29; Richt 8, 31; 14, 2 – 11; 15, 1). Dasselbe gilt von der Ehe zwischen Halbgeschwistern [6]) von väterlicher Seite (Gn 20, 12) u. dgl. Möglicherweise ist in dem Worte 'ummâ (= Stamm, Geschlecht), das mit 'em (= Mutter) verwandt ist, eine Spur des Matriarchates bei den Ursemiten. Übrigens heißt es auch, daß aus Jakob, seinen Lenden Völker und Könige hervorgehen sollen (Gn 35, 11; 46, 26). Greßmann läßt zwar einige, wenn auch unsichere Spuren des Matriarchates im A. T. gelten, sagt jedoch mit Recht: „Aber es ist sehr die Frage, ob das Matriarchat je bei den Israeliten allgemeine Gültigkeit hatte. Jedenfalls läßt sich aus historischer Zeit kein sicheres Beispiel dafür anführen. – In historischer Zeit ist vielmehr das Patriarchat ausschließlich bezeugt" [7]).

---

1) Gunkel, Genes. 13. 2) Holzinger, Ehe u. Frau 240 A.
3) Holzinger, Genes. 169; Benzinger, Arch. 104.
4) Volz, Bibl. Altertümer 333.
5) Nöldeke, a. a. O. 152. 6) Gegen Benzinger, RE V 739.
7) Greßmann, RGG II 202.

4. Stellung der Mädchen und Witwen.

a) Das weibliche Geschlecht war im A. T. nicht in der Weise abgeschlossen, wie es jetzt im Orient der Fall ist. Wir begegnen Mädchen beim Brunnen vor der Stadt, wo sie Wasser holen und mit Fremden unbefangen verkehren (Gn 24, 11 – 27; 1 Sm 9, 11 – 13), auf freiem Felde beim Viehhüten (Gn 29, 9; Ex 2, 16 f.) oder bei der Erntearbeit (Ruth 2, 8. 22 f.; 3, 6 – 15) zusammen mit Hirten bzw. Schnittern. Jakob und Moses lernen ihre zukünftigen Frauen am Brunnen kennen. Dina geht aus, um die Bewohner des Landes zu sehen (Gn 34, 1), wo überall Gelegenheit war, Männern zu begegnen. Das mosaische Gesetz setzt voraus, daß ein Mädchen ganz allein einen Weg über Feld machen konnte (Dt 22, 25 – 27). Allerdings waren Mädchen manchmal auch Unbilden oder sogar Gewalttaten seitens der Männer ausgesetzt (Ex 2, 17; Gn 34, 1 f.). „Für die Prinzessinnen scheint eine strengere Etikette geherrscht zu haben, als es sonst wohl der Fall war; noch heute werden in Palästina die Vorschriften des Islams von den vornehmen Stadtmädchen viel strenger innegehalten als von den gewöhnlichen Landmädchen, die sich bedeutend freier bewegen dürfen"[1]). Beachtenswert ist, wie Amnon seine Halbschwester Thamar zu sich lockt (2 Sm 13, 5 – 8). „Jonadabs Rat beruht auf der auch bei den alten Arabern gestatteten Sitte, daß der Kranke Frauenbesuche empfangen darf"[2]).

In talmudischer Zeit besuchen die Töchter keine Theater und Zirkusse[3]). Die Mädchen besuchen auch nicht die öffentliche Schule. Es besteht keine Verpflichtung, aber auch kein allgemeines Verbot, die Mädchen in die Tora einzuweihen und darin zu unterrichten[4]). Manchmal scheinen Mädchen von ihren Brüdern hart behandelt worden zu sein (Hl 1, 6; 8, 8 – 10).

Von einem Erbrecht der Töchter, wenn Söhne da sind, ist im alten Israel nicht die Rede. Wir finden diese Übung übrigens auch bei den Arabern und verschiedenen anderen Völkern. Wenn aber der Vater ohne einen Sohn zu hinterlassen stirbt, geht das Erbe an die Töchter über (Gn 27, 8): Erbtöchter, die einen Angehörigen ihres väterlichen Stammes heiraten müssen, damit alle Israeliten ihren väterlichen Erbbesitz bewahren (Nm 36, 8). In der späteren Zeit wurde das Gesetz nicht so strenge beobachtet, indem der Talmud (Taanith 30 b) den Erbtöchtern die Ehe mit

---

1) Greßmann, Geschichtsschreibung 165.
2) Ebenda. 3) Krauß, a. a. O. III 116.
4) Klugmann, a. a. O. 13 – 16.

Stammesfremden freigab [1]); in dem Falle scheinen die Kinder nicht nach ihm, sondern nach dem Schwiegervater benannt worden zu sein (Esr 2, 61; Neh 7, 63). Wie Holzinger bemerkt, zeigt der Begriff der Erbtochter, „daß die Tochter schon in alter Zeit nicht bloße Sache und Objekt, sondern vermögensrechtlich juristische Persönlichkeit sein konnte" [2]).

b) Eine kinderlose Witwe wurde oft in das Elternhaus zurückgeschickt (Gn 38, 11; Lv 22, 13). Nach einzelnen Stellen scheinen bei den Hebräern in alter Zeit – wie bei den vorislamischen Arabern – die Witwen mit dem übrigen Besitze des Mannes auch vererbt worden zu sein (vgl. 1 Chr 2, 24, wonach Kaleb nach dem Tode seines Vaters Hesron dessen Weib Ephratha heiratete). Zumeist aber wird es sich (vgl. 2 Sm 16, 22) um Nebenfrauen gehandelt haben. Wenn Adonias die Sunamitin Abisag zur Frau will (1 Kg 2, 22), so verlangt er damit ein Stück von Salomos Erbe und dieser durchschaut gleich die Absicht des Adonias, sich auf diese Weise einen neuen Rechtstitel auf den Thron zu verschaffen [3]). Die Witwen hatten oft Unbilden zu erleiden (2 Kg 4, 1; Mt 23, 14) und ihr Los wurde hart empfunden (2 Sm 14 5; Js 54, 4; Bar 4, 12. 16). Die Witwen stehen aber unter besonderer Obhut Gottes. Gott wird „der Anwalt der Witwen" genannt (Ps 67 [68], 6). Er „erhält Waisen und Witwen" (Ps 145 [146], 9), „schafft der Waisen und Witwen Recht" (Dt 10, 18) und „stellt der Witwe Grenze fest" (Spr 15, 25). Er ist „ein schneller Zeuge gegen jene, die Witwen und Waisen bedrücken" (Mal 3, 5). Judith beruft sich in ihrem Gebete darauf, daß sie Witwe ist: „Komm, ich bitte dich, Herr, mein Gott, mir Witwe zu Hilfe" (9, 3). Nach Baruch (6, 37) unterscheiden sich die Götzen von dem wahren Gotte, daß sie sich der Witwen nicht erbarmen und den Waisen nichts Gutes tun. Die Bedrückung der Witwen erscheint als eine große Sünde. Eliphaz beschuldigt u. a. (fälschlich) Job, daß er Witwen mit leeren Händen fortgeschickt habe (Job 22, 9). Job beteuert, der Witwe Augen nicht verschmachten lassen zu haben (31, 16). Er sagt von dem Gottlosen, daß er der Witwe nichts Gutes tue (24, 21). Im Buche der Weisheit wird der Gottlose also sprechend eingeführt: „Laßt uns den armen Gerechten unterdrücken und der Witwe nicht schonen" (2, 10). Wie aus den Propheten hervorgeht, kamen öfter Bedrückungen der Witwen vor (Js 1, 23; Jer 5, 28; Ez 22, 7; Mich 2, 9). Die Propheten fordern deshalb

1) Ebenda 25. 2) Holzinger, Ehe und Frau 237.
3) Benzinger, RE V 745.

auf, Waisen und Witwen nicht zu bedrücken (Js 10, 2; Jer 7, 6; 22, 3; Zach 7, 10) und sich der Witwen anzunehmen (Js 1, 17). Ebenso wird Ex 22, 21—23 verlangt, eine Witwe oder Waise nicht zu bedrücken; denn Gott würde ihren Hilferuf hören. Moses ließ einen Fluch aussprechen über jene, die das Recht der Witwen beugen (Dt 27, 19).

Wiederholt nimmt sich das Gesetz der Witwen an. Es verbietet, das Kleid einer Witwe als Pfand zu nehmen (Dt 24, 17). Job klagt die Gottlosen an, daß sie der Witwe Rind zum Pfande nehmen (24, 3). Die Witwen hatten das Recht der Nachlese auf den Feldern, in den Wein- und Ölgärten (Dt 24, 19–21; Ruth 2, 2) und sollten zu den Opfermahlen und Festen zugezogen werden (Dt 14, 29; 16, 11. 14; 26, 12 f.).

Im A. T. findet sich keine Spur von einer Witwengrabfolge. Eine Witwe konnte – nach talmudischem Rechte gleich der Geschiedenen nach drei Monaten – eine zweite Ehe eingehen. „Nur darin, daß dem Hohenpriester die Verehelichung mit einer Witwe untersagt ist (Lv 21, 14), was Ezechiel auf alle Priester ausdehnen und nur für Priesterwitwen als Ausnahme zulassen will (Ez 44, 22), verrät sich die Anschauung: die Ehe mit einem Weibe, das schon eines anderen Mannes gewesen, sei minder ziemlich und ehrenvoll, so daß sie wenigstens mit dem höhern Grade der Heiligkeit nicht vereinbar erschien. Viel entschiedener tritt uns bei den Griechen und besonders bei den Römern die Ansicht entgegen, daß wenigstens für verwitwete Frauen die zweite Ehe nicht ziemlich sei" [1]). Aus Jdt 15, 11; 16, 26 kann man herauslesen, „wie hoch es der Verfasser stellt, wenn eine Witwe eine zweite Ehe ausschließt" (vgl. Lk 2, 36 f.) [2]). Bei den Römern waren Witwen, die eine zweite Ehe mieden, hoch geachtet. Auf alten Grabschriften finden wir nicht selten die Ehrenprädikate: univira, uni nupta. Nach dem hl. Paulus sollten zu einem Gemeindeamte nur solche Witwen gewählt werden, die bloß einmal verehelicht waren (1 Tim 5, 9). Die Eingehung einer dritten Ehe war nach dem Talmud (Jebamoth 64 b) nicht gestattet [3]).

III. Das Wirken des Weibes in und außer dem Hause.

1. Wie die Patriarchengeschichte zeigt, hatten die ebenbürtigen Frauen wohlhabender Halbnomaden, denn als solche müssen wir uns die Patriarchen vorstellen, ihr eigenes Zelt (Gn 24, 67; 30, 16;

1) Riehm, Handw. I 351 a.
2) A. Bertholet, Biblische Theologie, Tübingen 1911, II 428.
3) Klugmann, a. a. O. 49.

31, 33), in dem sie mit ihren Kindern weilten (Gn 24, 28), während Nebenfrauen, wie Bala und Zelpha, sich wohl mit einem gemeinsamen Zelte begnügen mußten (Gn 31, 33). Teilte der Mann mit seiner Frau das Zelt, so war für diese eine eigene Weiberabteilung (cheder) (Richt 15, 1; Hl 1, 4; 3, 4), die durch Tücher oder Matten von der Männerabteilung geschieden war. Wie jetzt wurden wohl auch in alter Zeit in der Weiberabteilung, der Rumpelkammer, verschiedene Gegenstände niedergelegt (vgl. Gn 27, 15; 31, 34)[1]. Gn 27, 46 scheint vorauszusetzen, daß die Schwiegertöchter mit im Zelte wohnten. Rebekka verdrießt es, die fremde Volksart den ganzen Tag vor Augen zu haben und dulden zu müssen[2]. Auch später gab es für die Frauen besondere Wohnräume, die gewöhnlich im innersten, d. i. im hintersten Teile der Gebäude sich befanden. Nach Job 1, 4 nahmen an den Familienfesten auch die Mädchen teil. Die Frage der drei Ankömmlinge an Abraham: „Wo ist Sara, dein Weib?" (Gn 18, 9) setzt voraus, daß sich die Frau den Fremden nicht zeigt[3]. Bei den Gastmählern an orientalischen Höfen dagegen fehlen die Frauen nicht (Dn 5, 2; Herodot V 18). Wie wir aus der Geschichte Abigails (1 Sm 25, 18–35) und der Sunamitin (2 Kg 4, 22–24) ersehen, reisten Frauen ohne Begleitung ihrer Männer über Land, verhandelten öffentlich mit Männern, ohne Anstoß zu erregen (1 Sm 25, 18–35; 2 Sm 14, 1–20; 20, 16–22; 1 Kg 14, 4).

In der späteren Zeit dagegen waren die Frauen mehr abgeschlossen. 2 Makk 3, 19 wird es als Zeichen großer politischer Erregung hingestellt, daß Frauen und Mädchen auf den Straßen herumlaufen. So erklärt sich auch, daß die Jünger sich wunderten, als sie Jesus mit einem Weibe sprechen sahen (Joh 4, 27). Nach Est 2, 11 war der Verkehr der Frauen im Frauenhause mit ihren Angehörigen noch nicht in der Weise beschränkt, wie es später Übung wurde. Der Sirazide mahnt, der Töchter Leib zu hüten und ihnen kein zu heiteres Gesicht zu zeigen (Sir 7, 26 [24]). Ebenso mahnt er (42, 11 [Hebr.]), die Jungfrau sorgfältig zu hüten, damit sie (ihrem Vater) keinen schlechten Ruf bereite. Nach Philo „sollen Mädchen in den hinteren Gemächern sich aufhalten und die Verbindungstüre (nämlich nach der Männerwohnung hin) als die Grenze ansehen, erwachsene Frauen aber die Haustüre"[4]. Auch die griechischen Frauen und Mädchen

---

[1] Benzinger, Arch. 90. [2] Gunkel, Genes. 315.

[3] Ebenda 197.

[4] N. Peters, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, Münster i. W. 1913, 356. A. Th. Hartmann, Die Hebräerin am Putztische und als Braut, Amsterdam 1910, II 409.

lebten in entlegeneren Gemächern des Hintergebäudes, das durch Schloß und Riegel gut verwahrt war. Bei Königen und Fürsten wurden die für die Frauen bestimmten Räume zum eigentlichen, von Verschnittenen beaufsichtigten Frauenhaus: Harem (vgl. 2 Kg 24, 15; Is 56, 3 f.; Jer 38, 7; Est 2, 3). Zur spätern großen Absperrung der Frau hat nach der Meinung **Bauers** besonders der Umstand beigetragen, daß der Orientale weder der Moralität des Mannes noch des Weibes trauen kann. So erklärt sich vielleicht die alte Sitte (vgl. Mk 7, 4), daß die Einkäufe von Fleisch, Gemüse u. dgl. die Männer besorgen[1]).

2. Wie noch jetzt mußte die Frau im alten Israel einen großen Teil der schwersten Arbeiten im Hause und auf dem Felde verrichten. Für den Mann scheint die Arbeit geradezu als etwas Entehrendes gegolten zu haben. Daher die vielen Mahnungen gegen Müßiggang im Buche der Sprüche (6, 6 – 11; 10, 4 f. 26; 12, 24; 13, 4; 18, 9; 19, 15. 24; 20, 4. 13; 21, 25; 22, 13; 24, 30—34; 26, 13 – 16). Große jüdische Lehrer forderten, daß selbst die reichste Frau nicht müßig sei, sondern wenigstens Handarbeiten verrichte; denn der Müßiggang führe zu allem Bösen[2]). Auch jetzt müssen die Fellachinnen schwere Arbeiten verrichten. Wenn diese erwähnt werden, sagt manchmal ein Fellach: „Nun laß sie arbeiten, hab' ich mir doch zu dem Zwecke eine ḥmara (Eselin) gekauft" [3]).

Nach dem „goldenen Alphabet" (Spr 31, 10 – 31) wird die eigentliche Aufgabe der Frau nicht in der Beschäftigung mit der Kunst oder auf dem politischen Gebiete oder in der Beteiligung am Kultus, sondern in der selbständigen Leitung des gesamten Hauswesens gesehen. Das Haus ist das Feld ihrer Tätigkeit vom frühen Morgen bis zum späten Abend. Am frühen Morgen besorgen Frauen geringeren Standes und Sklavinnen das Mahlen des Getreides auf der Handmühle. Das Mahlen erfolgt beim Sitzen; oft sind zwei Frauen gleichzeitig damit beschäftigt (Mt 24, 41). Das Mahlen ist eine mühselige Arbeit, die täglich 1 – 2 Stunden in Anspruch nimmt. Es verursacht ein lautes Geräusch (Jer 25, 10). Außer der Handmühle hatten in späterer Zeit die Juden, wie die Griechen und Römer, auch Mühlen, die von Eseln getrieben wurden (vgl. Mt 18, 6: „Eselsmühlstein"). Ein anderes Verfahren war, die Körner im Mörser zu zerstoßen (Nm 11, 8). Das „tägliche" Brotbacken besorgten ebenfalls zumeist die Frauen (Lv 26, 26;

[1]) **Bauer**, a. a. O. 101.
[2]) **Eschelbacher**, a. a. O. 81.
[3]) **Klein**, a. a. O. 92; **Bauer**, a. a. O. 104; **K. Jäger**, Das Bauernhaus in Palästina, Göttingen 1912, 33 f.

Mt 13, 33), selbst in hoher Stellung, wie es Sara (Gn 18, 6) und Prinzessin Thamar (2 Sm 13, 8) waren, oder in größerem Haushalte auch die Mägde (1 Sm 8, 13). Erst in der späteren Zeit hat sich das Brotbacken in den Städten zu einem besonderen Handwerke herausgebildet (vgl. die „Bäckergasse" in Jerusalem Jer 37, 21). Nach Jer 7, 18 kneteten Frauen den Teig, um Kuchen für die „Himmelskönigin" (Astarte) zu bereiten. Auch das Kochen war überwiegend Sache der Frauen, selbst in vornehmer Stellung wie bei Sara (Gn 18, 6). Rebekka verstand es bereits, Ziegenböcklein wie ein falsches Wildbret zuzubereiten (Gn 27, 3–25). Nur ausnahmsweise bereitete sich der Mann selber das Gemüse wie Jakob (Gn 25, 29) und der Diener des Elisäus (2 Kg 4, 38).

Im apokryphen Esdrasbuche werden die Frauen außer anderen Vorzügen auch deshalb gepriesen, weil sie „die Kleidung der Menschen anfertigen, den Menschen Zierat verschaffen" (3 Esr 4, 17)[1]. Nach Ex 35, 25 f. spannen kunstverständige Frauen blauen und roten Purpur, Karmesin und Byssus zu Geweben für das heilige Zelt. Wie heutzutage wurden im alten Israel die Zeltdecken von Frauen größtenteils aus schwarzen Ziegenhaaren gewirkt. Nach Spr 31, 24 verfertigten die Frauen Gürtel für den Verkauf. Anna, das Weib des Tobias, fertigte um Lohn weibliche Handarbeiten (Tob 2, 11 [19]) und Elkanas Weib Anna machte für ihren Sohn Samuel einen kleinen Priesterrock (1 Sm 2, 19). Frauen webten endlich auch für die Aschera (2 Kg 23, 7).

„Ihre Hände streckt sie nach dem Rocken aus
Und ihre Finger erfassen die Spindel" (Spr 31, 19).

Die Frauen und Mädchen kommen auch, besonders am Morgen und Abend, zur Quelle, um Wasser zu holen (Gn 24, 15; 1 Sm 9, 11; Joh 4, 7). Gewöhnlich scheint man den Krug auf der Schulter getragen zu haben (Gn 24, 15). Doch war auch das Tragen auf dem Kopfe nicht unbekannt (vgl. Gn 40, 16). An der Quelle besorgten sie auch, wie jetzt noch, das Waschen und Walken der Kleider, wobei die Stelle der Seife borith (vegetabilisches Laugensalz) und nether (mineralisches Laugensalz) vertraten (Jer 2, 22). Die Frauen besorgten ferner das Melken der Kühe, Schafe und Ziegen und verrichteten verschiedene Feldarbeiten, wie das Ährenlesen hinter den Schnittern (Ruth 2, 3). Wir finden Mädchen draußen auf dem Felde bei den Herden (Gn 29, 9; Ex 2, 16). Wie jetzt werden auch in alter Zeit die Frauen Erzeugnisse ihres

[1]) Guthe bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., Tübingen 1900, I 8.

Gartens in die Stadt gebracht und Holz oder Dorngestrüpp in Büschen zur Feuerung nach Hause getragen haben.

3. Besonders hervorgehoben zu werden verdient, daß die Mutter in der Regel selber die Kinder stillte (Gn 21, 7; 1 Sm 1, 22. 24; 1 Kg 3, 21 u. ö.). Nur in Ausnahmefällen, wenn die Mutter gestorben oder kränklich oder fürstlicher Abstammung war, besorgte dies auch eine Amme (Gn 24, 59; 35, 8; Nm 11, 12; 2 Sm 4, 4; 2 Kg 11, 2; 2 Chr 22, 11). Das Säugen dauerte, wie überhaupt im Orient, viel länger als bei uns: 2 – 3 Jahre (2 Makk 7, 27). Die Mutter gab auch den Kindern den ersten Unterricht. Spr 1, 8; 6, 20 wird der Sohn ermahnt, die Weisung der Mutter nicht zu vergessen. Über den Inhalt solcher Belehrung gibt uns Spr 31, 1 – 9 Aufschluß, wo eine Königin den zukünftigen Thronfolger (Lemuel) vor Weibern und Wein warnt und ihn bittet, gegen die Armen gerecht und rücksichtsvoll zu sein. Die Mutter wird auch für die schlechte Erziehung des Sohnes verantwortlich gemacht (Spr 29, 15). Besonderes Gewicht wurde auf den Unterricht im Gesetze und in der heiligen Geschichte gelegt (vgl. Dt 6, 7. 20 – 25; 11, 19; Dn 13, 3). Von Schulen weiß das ganze biblische Altertum nichts. Erst in späterer Zeit wurden in größeren Städten solche errichtet[1]. In reicheren Familien führte die Frau auch die Aufsicht über die Mägde (1 Sm 25, 42; Ps 122 [123], 2; Spr 31, 15).

4. Gewöhnlich stand zwar die Frau bei den Hebräern dem öffentlichen Leben ferne. Allein in nationalen Krisen fehlte es nicht an Frauen, die durch ihren patriotischen Opfermut glänzten. Nach dem Durchzug durch das Rote Meer nahm Maria die Pauke in ihre Hand und alle Frauen folgten ihr mit Pauken und Reigen, und sie sang ihnen zu (Ex 15, 20 f.). Mich 6, 4 wird Maria neben Moses und Aaron als „Führer" des Volkes Israel genannt. Ein entschlossenes Weib befreit schließlich den Städtekreis Sichem von der Tyrannei des Abimelech (Richt 9, 52 f.). Als David siegreich von den Kämpfen mit den Philistern zurückkehrte, kamen aus allen Städten Israels die Frauen ihm entgegen mit Pauken und Zymbeln und riefen: „Saul hat seine Tausende geschlagen, David aber seine Zehntausende" (1 Sm 18, 6 f.). Ps 67 [68], 12 werden Siegesbotinnen, d. i. Chöre von Frauen und Jungfrauen erwähnt, die den Sieg mit Tanz und Liedern verherrlichen. Frauengestalten wie Debora, Judith, Esther griffen mit Erfolg in die Geschicke ihres Volkes ein[2].

---

[1] Flavius Josephus, Antt. XV 10, 5.

[2] Vgl. H. Zschokke, Die biblischen Frauen des Alten Testamentes, Freiburg i. Br. 1882, 178–184. 320–362.

IV. Kleidung, Schmuck und Körperpflege.

1. Nach Gn 3, 7 hat das Schamgefühl den Menschen zur Bekleidung geführt. Wohl nirgends fehlt das Schamgefühl gänzlich. „Der beste Beweis für das überall bestehende Schamgefühl ist eben die Existenz einer Schamhülle, die aus anderen Gründen nicht genügend erklärt werden kann“ [1]). Wenn das Schamgefühl nur eine Folge gewohnheitsmäßigen Kleidertragens wäre, so müßten die kulturärmsten, am schlechtesten gekleideten Völker auch die schamlosesten sein, was aber nicht der Fall ist. Die Schamhaftigkeit ist allerdings durch die Kleidung verstärkt und befestigt worden, aber diese ist ursprünglich durch jene bedingt [2]). Die Nacktheit, wie sie von Reisenden bei manchen Völkern beobachtet wird, „scheint viel eher einen Rückschritt zu bedeuten, als den Rest eines ursprünglichen Zustandes“ [3]). Manche Forscher wollen die Wurzel der Bekleidung in der Putzsucht sehen [4]). Daß bei der Gestaltung der Kleidung die Sucht sich zu putzen mithereinspielte, unterliegt keinem Zweifel.

Die älteste Bekleidung bestand wohl in der Verwendung von Baumblättern und Gras (Gn 3, 7). „An der Kongomündung kleidet sich das Volk in Palmzweige und europäische Stoffe, aber die Priester, die allenthalben konservativ zu sein pflegen, bedienen sich bei feierlichen Gelegenheiten zur Bedeckung nur des frischen Laubes“ [5]). Andere (z. B. Achelis) dagegen wollen in den Tätowierungen den ersten Versuch einer Bekleidung sehen. Diese Einritzungen in der Haut verfolgten ursprünglich wahrscheinlich einen religiösen Zweck, indem man sich in den Schutz eines Gottes oder eines göttlich verehrten Toten stellte, oder entsprangen dem Triebe sich zu putzen. Dann aber mögen die Tätowierungen eine Ergänzung der Kleider bilden. Man kann nämlich beobachten, daß mit der Abnahme der Kleidung eine Zunahme der Tätowierung zusammenfällt [6]). Später traten an Stelle der Baumblätter Tierfelle (Gn 3, 21).

Wir haben im A. T. keine Beschreibung der Kleider. Wir sind fast gänzlich auf bildliche Darstellungen der verschiedensten Trachten auf Denkmälern und auf Rückschlüsse aus der heutigen Kleidung der Orientalen angewiesen [7]). Wie jetzt so war in alter Zeit in Palästina kein großer Unterschied zwischen der Männer-

---

[1]) H. Schurtz, Grundzüge einer Philosophie der Tracht, Stuttgart 1891, 9. [2]) Ebenda 17. [3]) Ebenda 48.
[4]) Hellwald, Die menschl. Familie 84–87.
[5]) Schurtz 27. [6]) Ebenda 78. [7]) Benzinger, Arch. 73.

und Frauenkleidung. Doch muß ein Unterschied zwischen beiden bestanden haben; denn Dt 22, 5 verbietet als einen „Greuel vor Jahve", d. h. als einen heidnischen Brauch, daß Weiber Männerkleidung tragen und umgekehrt. In Syrien, Phönizien zogen nämlich Männer in Frauenkleidung und Frauen in Männertracht bei Prozessionen einher. Wahrscheinlich war die Kleidung der Frauen länger, weiter und mit Ärmeln versehen. Nm 31, 17 scheint vorauszusetzen, daß man an der Kleidung ein Weib von einem unverheirateten Mädchen unterscheiden konnte[1]). Nach 2 Sm 13, 18 trugen die königlichen Prinzessinnen, so lange sie Jungfrauen waren, ein Ärmelkleid oder nach anderer Erklärung ein buntes Kleid. Ebenso trug die Witwe eine besondere Kleidung (Gn 38, 14; Jdt 8, 6; 10, 2; 16, 9), die sich durch Einfachheit, Prunklosigkeit und durch gröbere Stoffe auszeichnete. „Die enge Beziehung der Tracht zu geschlechtlichen Unterschieden und Vorgängen spricht sich überall aufs schärfste aus. Alle wichtigen Ereignisse des Geschlechtslebens sind in der Regel von einer Änderung der Tracht äußerlich begleitet und charakterisiert" [2]).

Aus dem Lendenschurz entwickelte sich die Kuttoneth (Kethoneth) — griech. chiton, lat. tunica, die unserem Hemde vergleichbar gewöhnlich auf bloßem Leibe getragen wurde. Zu Hause trugen die Hebräerinnen wohl nur dieses Untergewand; bei Nacht legten sie es ab (Hl 5, 3). Mit diesem Hemdrock oder Untergewand und zwar dem langen sehen wir jüdische Gefangene (Männer und Frauen) auf dem Palaste Sanheribs zu Kujundschik abgebildet[3]). Bei der Arbeit wurde die Kuttoneth geschürzt (Ex 12, 11; 2 Kg 4, 29; 9, 1). Sie entspricht dem Tôb, den die heutigen Fellachen und Beduinen auf bloßem Leibe tragen: ein grober Kittel, meist schmutzig blau gefärbt, vorn an der Brust aufgeschlitzt[4]). Der Gürtel war in der Regel von Leinwand (Jer 13, 1). Prächtige Gürtel wurden besonders von Bräuten getragen (Jer 2, 32). Durch das Festbinden des oft sehr langen Gürtels entstand ein Bausch des Kleides, worin man kleine Kinder trug (Dt 49, 22) oder wohin man verschiedene Gegenstände gab (Ps 128 [129], 7). Unter der Kuttoneth trugen Vornehme noch ein feines Untergewand, nach Art der Hemden: Sadin, das als satinnu bereits in den Amarnabriefen erwähnt wird. Von dem Propheten Isaias wird es unter die Luxusgegenstände gerechnet (3, 23).

---

1) Ehrlich, Randglossen II 225.
2) Schurtz, a. a. O. 12. 3) Benzinger, a. a. O. 74.
4) Ebenda.

Über der Kuttoneth trugen beide Geschlechter ein Obergewand (Simlâ, Beged), das dem heutigen ʿAbâje entspricht. Man hüllte in dieses Gewand nicht bloß den Körper, sondern gebrauchte es noch zu verschiedenen anderen Zwecken. Man breitete die Oberkleider als Teppiche aus zum Zeichen größter Verehrung (2 Kg 9, 13; Mt 21, 8), legte sie als Decken über das Reittier (Mt 21, 7) und gebrauchte sie als Decke beim Schlafen oder auch als Sack oder Tasche für verschiedene Gegenstände (2 Kg 4, 39; Agg 2, 12; Lk 6, 38). Nach Nm 15, 38; Dt 22, 12 sollen an den vier Zipfeln des Oberkleides Quasten angebracht werden — demnach war das Kleidungsstück viereckig, eine Art Schal — und an jeder Zipfelquaste soll eine Schnur von blauem Purpur befestigt werden; bei ihrem Anblick sollten sich die Israeliten aller Gebote Jahves erinnern (Nm 15, 38 f.). Wahrscheinlich wollte das Gesetz mit diesen Quasten die Amulette verdrängen, die man in alter Zeit am Saume trug [1]). Frauen aus dem Volke begnügten sich mit einem Obergewande aus Ziegen- und Kamelhaaren oder grober Wolle, während vornehme Frauen ein weites, feines Oberkleid: Redîd (Is 3, 23; Hl 5, 7) aus kostbaren Stoffen: Byssus, Seide (Ez 16, 10. 13), Purpur (Spr 31, 22; 2 Sm 1, 24), buntgewirkten (Ez 16, 10) und golddurchwirkten Stoffen (Ps 44 [45], 14) hatten. Es war verboten, ein Kleid, aus zweierlei Fäden zusammengewirkt, zu tragen (Lv 19, 19; Dt 22, 11). Wahrscheinlich liegt diesem Verbote die Scheu vor Vermischung verschiedener Kultkreise zugrunde [2]).

Bei der Arbeit war das Oberkleid hinderlich und wurde deshalb abgelegt oder zu Hause gelassen (Mt 24, 18). Gewöhnlich trug man es nur bei Kälte oder Regen. Oft ist es sehr schwer, das Oberkleid, das einfach als das „Gewand" oder „Kleid" bezeichnet wird, von dem eigentlichen Mantel, der statt des Oberkleides oder über demselben getragen wurde, zu unterscheiden. Wie in dem Oberkleide trug man im Mantel: Mitpachath, Maʿaṭaphâ, den man sich als ein großes Umschlagtuch vorzustellen hat, verschiedene Gegenstände (Is 3, 22; Ruth 3, 15). Der Name Pethîgîl für Prachtmantel (Is 3, 24) weist auf fremden Ursprung hin.

Vornehme Frauen scheinen auch Schleppkleider getragen zu haben Is 47, 2; Jer 13, 22. 26; Nah 3, 5; Klgl 1, 9) [3]). Bei Festlichkeiten

---

[1]) Siegfried bei Guthe, Bibelwörterbuch 367.

[2]) Marti bei Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T. I 278.

[3]) Nach J. Hehn (Bibl. Zeitschrift, Freiburg i. B. 1916 [XIV] 18—23) bedeutet das hebr. schul, das neben schobel (Is 47, 2) steht und mit diesem vielleicht ursprünglich eines Stammes ist, ursprünglich überhaupt den untersten Teil, beim Kleide dessen „Saum".

haben wahrscheinlich die Schleppe begleitende Sklavinnen nachgetragen (Est 15, 6 f. [Vulg.]). Charîṭ (Is 3, 22) wird gewöhnlich als Tasche erklärt, die am Gürtel befestigt, mehr zum Schmuck als zu einem praktischen Bedürfnisse gedient zu haben scheint. Beinkleider, wie sie jetzt in manchen Gegenden des Orients Frauen und Mädchen tragen, werden im A. T. nicht ausdrücklich erwähnt [1]).

Ursprünglich werden die Hebräerinnen barfuß einhergegangen sein, wie dies noch heute bei vielen Nomadenstämmen der Fall ist. Später band man mit Riemen ein Brett oder ein Stück Leder an die Füße, das dann nach der Form der Füße zugeschnitten wurde. Die Verschönerungssucht konnte sich nur den Schuhsohlen selber und den Bändern, womit sie befestigt waren, zuwenden. Die Sandalen Judiths nahmen die Augen des Holofernes gefangen (Jdt 16, 9 [11]). Ob die Hebräerinnen in der späteren Zeit statt der Sandalen pantoffelartige Schuhe getragen haben, läßt sich nicht beweisen [2]). Ez 16, 10 gelten Sandalen aus Tachasch- d. i. wohl Seekuhfellen als Zeichen des Luxus.

Eine besondere Kopfbedeckung war anfänglich nicht in Gebrauch. Man zog wie jetzt noch das Umschlagtuch über den Kopf. Im Hebräischen haben wir dieselben Wörter für die Kopfbedeckung der Männer und Frauen: ṣanîph von ṣanaph = zusammenwickeln (Is 3, 23) und be'er (Is 3, 20). „Im wesentlichen besteht noch heute die Kopfbedeckung des Fellachen und Städters in einem solchen Kopfbund, der um eine kleinere weiße Mütze oder den roten Fez gewunden wird" [3]). Nowack vermutet, daß für die einzelnen Stände verschiedene Formen des Turbans üblich waren, wie dies bei den Assyrern und Babyloniern der Fall war, deren Mode möglicherweise auf die Tracht der Israeliten eingewirkt hat [4]).

Zur Frauenkleidung gehört auch der Schleier. Benzinger will seinen Ursprung auf den Istarmythus zurückführen. „Wenn Istar in die Unterwelt geht, wird sie dort an den Toren entkleidet. – Wenn Istar die Unterwelt verläßt, wird sie wieder in ihre Kleider gehüllt und tritt verschleiert ihrem Geliebten, dem Tammuz-Adonis entgegen" [5]). Fr. Jeremias dagegen schreibt

[1]) LXX übersetzt 2 Kg 5, 23 charîṭ mit θύλακος, was sowohl Sack, als die weiten Beinkleider der Perser bezeichnet. Man könnte also mit Peiser (Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft [ZATW], Gießen 1897 [XVII] 348) und Marti (Das Buch Jesaja, Tübingen 1900, 45) an ein entsprechendes Kleidungsstück denken.

[2]) Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch II 193–203.

[3]) Benzinger, a. a. O. 80. [4]) Nowack, Arch. I 127.

[5]) Benzinger, a. a. O. 78 A. 1.

dem Schleier „astralen Ursprung im Mondwechsel zu. Auch da ist das Entschleiern das Hochzeitsmotiv, beim Neumond angehend und beim Vollmond vollendet. Dieser letztere (das dem Brudergestirn zugewendete Gesicht) ist der Ehevollzug" [1]). Der Schleier hat indes, wie wir oben schon gesehen haben, apotropäischen Ursprung [2]). Es ist doch auffallend, daß in der alten Zeit nur die Braut verschleiert erscheint (Gn 24, 65; 29, 25), während es sonst im Unterschied von der durch den Islam beeinflußten Sitte nicht üblich ist, daß Frauen mit verhülltem Gesicht gehen (Gn 12, 14; 24, 16) [3]). Im Assyrischen heißt die Nacht poetisch kallatum kutumtum = „verhüllte Braut" [4]). Ob das hebr. Wort für Braut: kallâ eigentlich die „Verschleierte" bedeutet, ist zweifelhaft. Die Verhüllung bei Thamar (Gn 38, 15) „hat nicht bloß den Zweck, unkenntlich zu machen, sondern vor allem den, die Thamar als Prostituierte erscheinen zu lassen (vgl. Spr 7, 10). Es wird sich dabei um eine Profanierung des Brautgewandes handeln" [5]). Der Schleier gehört aber insoferne zur Frauenkleidung, da er, zwar nicht als Gesichtsschleier, wohl aber als Nackentuch getragen wird, das über den Kopf geschlagen wird und bis zu den Hüften oder wie bei den Hethiterinnen bis zum Gewandsaum reicht. Mit einem solchen bis zu den Knöcheln reichenden Schleiertuch sehen wir jüdische Frauen auf einem Relief zu Kujundschik abgebildet. In ähnlicher Weise tragen noch heute die Fellachinnen auf dem Haupte ein großes, tief nach hinten herabhängendes Tuch (Mendîl) [6]). Im A. T. werden verschiedene Schleier erwähnt; doch wissen wir nicht, wie sie sich in Form und Stoff unterscheiden.

2. Zu den Toilette-Gegenständen gehörte auch der Spiegel aus poliertem Metall (Job 37, 18), der gleich den ägyptischen nicht groß und mit einem Griff versehen war. Man hielt ihn fleckenlos (Weish 7, 26), doch gab derselbe das Bild nur unvollkommen wieder (1 Kor 13, 12). Die hebräischen Frauen zeigten sich in der Öffentlichkeit mit Spiegeln; sie ahmten hierin die Ägypterinnen nach, die nach alten Schriftstellern einen Spiegel in der Hand zu tragen pflegten, wenn sie den Tempel besuchten. Das Herz des Orientalen hängt sehr am Schmucke (Jer 2, 32). Auch die ärmste Frau hat irgend einen Schmuckgegenstand. Auch jetzt legt die Frau den Schmuck nur in Zeiten der Trauer ab (vgl. Ez 24, 17. 23; 26, 16). Vom Kopfputz oder von den Haarflechten

---

1) Bei Benzinger, a. a. O. 445.
2) E. Lehmann, RGG II 567. 3) Benzinger, a. a. O. 78.
4) O. Procksch, Die Genesis, Leipzig 1913, 149.
5) Holzinger, Genesis 228. 6) Bauer, Volksleben 51.

hingen an Kettchen Münzen oder Metallplatten oder Goldschnüre über die Schläfen auf die Wangen herab (Hl 1, 10). Einen beliebten Schmuck bildeten die Halsketten (Hl 4, 9; Ez 16, 11), an welchen verschiedene Zieraten befestigt waren. Öfter wurden Perlen, Korallen oder Metallplättchen auf einer Schnur aufgereiht als Halsschmuck getragen: ḥarûzîm eigentlich = „durchbohrte" (Hl 1, 10). In Taʿannek wurden u. a. fünf blaue durchlöcherte Perlen gefunden, die wahrscheinlich zu einer Schmuckkette gehörten [1]). Kûmaz (Ex 35, 22; Nm 31, 50) bedeutet wahrscheinlich ebenfalls einen Halsschmuck, vielleicht zusammengereihte Goldkügelchen [2]). Ob schebhîsîm (Is 3, 18) Stirnbänder (aus Goldblech oder Silber), die von einem Ohr zum andern reichten, bezeichnet [3]), ist fraglich. E. König erklärt das Wort wegen des nachfolgenden „Möndchen" und wegen des Zusammenhanges mit Σαβις, einer arabischen Sonnenbezeichnung bei Theophrast, mit „Sönnchen", die als ausländische Zieraten oder als Amulette getragen wurden. Das neuhebräische schabîs „Kopfputz" kann sekundär sein [4]). In Taʿannek wurde allerdings ein Stirnband aus Goldblech, 15,5 cm lang, gefunden.

Einen Hauptschmuck der Frauen bildeten die Ohrringe, die zu allen Zeiten getragen wurden (Gn 35, 4; Ex 32, 2; Ez 16, 12). Die „Tröpfchen" (neṭîphôth) (Is 3, 19) sind traubenförmige Anhängsel, wahrscheinlich nach ihrer tropfenähnlichen Gestalt so genannt. Vermutlich hat man Perlen dazu verwendet. In Megiddo wurde u. a. ein massiv goldener Ohrring mit einem überaus feinen, durch zwei Ösen geleiteten Golddrahtverschluß gefunden [5]). Ursprünglich wird man Ringe aus Horn, schlechtem Metall oder einer anderen weniger kostbaren Materie, dann aus Gold und Silber getragen haben. Sie hatten nach dem seit jeher herrschenden Geschmack einen großen Umfang [6]). Wie in alter Zeit (Gn 24, 22. 47; Is 3, 21; Ez 16, 12), so werden noch jetzt Nasenringe von den Beduinenfrauen getragen. Meist wird der Ring an einen der beiden Nasenflügel gesteckt, aber auch durch die Nasenscheidewand gezogen [7]). Der Nasenring, den Eliezer Rebekka schenkte (Gn 24, 22), war ½ Sekel schwer. Nach Procksch wäre der Ring ca. 10,5 Gramm schwer gewesen. Ein schwerer Trauring wiegt ungefähr 7 Gramm, ein Zwanzigmarkstück 8 Gramm [8]). Sehr geschätzt waren ferner die Finger-

1) Volz, Bibl. Altert. 307. 2) Nowack, Arch. I 129.
3) Guthe bei Kautzsch I 557; Gesenius-Buhl, Hebr. und aram. Handwörterbuch 15, Leipzig 1910, 796; Marti, Jesaja 44.
4) E. König, Hebr. und aram. Wörterbuch 479.
5) Volz, ebenda. 6) Hartmann, a. a. O. II 165.
7) Benzinger, a. a. O. 84. 8) Procksch, a. a. O. 315.

ringe. Ägyptische Frauen trugen manchmal zwei oder drei Ringe an demselben Finger, besonders an der linken Hand. Aus Ex 35, 22; Is 3, 21 geht nicht mit Sicherheit hervor, daß auch die Frauen Siegelringe trugen, wie dies für die spätere Zeit durch den Talmud bezeugt wird [1]). Wie man aus einem Funde in Taʿannek schließen kann, wird man häufig Ringe an einer Schnur um den Hals getragen haben; denn bei diesem Funde lagen alle Ringe in unmittelbarer Nähe des Kopfes, nur ein Ring gab sich durch seine Lage als Fingerring zu erkennen [2]). In talmudischer Zeit hatten Frauen einen aus Gold oder Silber verfertigten, mit verschiedenen wohlriechenden Ölen angefüllten Ring, um einen Wohlgeruch zu empfinden, oder auch einen mit verschiedenen Harzen und Gewürzen gefüllten Ring zu Heilzwecken, als Amulett [3]). Außerdem trug man über dem Handgelenk oder über dem Oberarm Armbänder, Armketten (Is 3, 19; Sir 21, 24; Jdt 10, 3). Endlich hatte man an den Füßen um die Knöchel und an den Zehen Ringe. An den Fußspangen waren manchmal Schrittkettchen befestigt (Is 3, 20), „um die tändelnden Schritte schön und genau abzumessen“ [4]). Noch jetzt tragen in Palästina manchmal Frauen Fußringe und Fußkettchen [5]). Sellin hat in Taʿannek kupferne Fußspangen gefunden. Man hat in den Fußkettchen ein künstliches Mittel zur Bewahrung der Keuschheit sehen wollen [6]). Krauß dagegen schreibt ihnen einen hygienischen Zweck zu. Sie sollten weitausholende Schritte, die den Frauen schlecht bekommen könnten, verhindern [7]). Die Frauen trugen auch, wenigstens in späterer Zeit, am Hals und an den Kleidern Schellen [8]). Der größere Luxus in der Kleidung stammt aus der Zeit Salomos. Einzelne Propheten wie Isaias (3, 16–25) erhoben dagegen ihre Stimme.

Die verschiedenen Schmuckgegenstände, besonders die Ringe, „Möndchen“ und „Sönnchen“ hatten ursprünglich einen apotropäischen Zweck. Man trug sie als Amulette. Und so erklärt es sich, daß man nicht nur an den Ohren, sondern auch an der Nase und am Munde Ringe anbrachte. Der primitive Mensch glaubt nämlich, daß die bösen Geister durch die Körperöffnungen eindringen. Dazu kommt, daß Nase, Mund und Ohr als hervorragende Teile des Gesichtes für den Schmuck besonders in Be-

---

1) Kamphausen bei Riehm, Handwörterbuch II 1312 f.

2) Benzinger, a. a. O. 84.

3) J. Bergel, Die Medizin der Talmudisten, Leipzig und Berlin 1885, 61.

4) Benzinger, a. a. O. 85.

5) Bauer, a. a. O. 52.

6) Michaelis, Mosaisches Recht² II 120.

7) Krauß, Talm. Arch. I 205.

8) Ebenda.

tracht kommen. Klgl 4, 1 werden Edelsteine „heilige Steine" genannt, weil sie als Amulette dienten. Is 3, 20 wird ein Stück des weiblichen Schmuckes direkt „Amulett" genannt. Nach Richt 8, 12. 26 trugen die madianitischen Könige und ihre Kamele Möndchen als Amulette. Die Syrer nannten aus diesem Grunde die Ohrringe das „Heilige". Jakob vergrub mit den ausländischen Göttern auch die Ohrringe seiner Hausgenossen (Gn 35, 4). Es ist deshalb schon aus diesem Grunde die Ableitung des Schmuckes vom Hirtenleben, z. B. vom Nasenring der Tiere oder dem Strick, den man um den Vorderfuß oder um beide bindet, um durch das straffe Anziehen desselben die Halsstarrigkeit der Tiere (z. B. Kamele) zu besiegen [1]), unwahrscheinlich.

3. Auf die Ordnung des Haares hat man große Sorgfalt verwendet (2 Kg 9, 30), worüber der Prophet spottet (Is 3, 24). Den Glanz des Haares suchte man durch köstliche Salben und Essenzen zu erhöhen. Vornehme Frauen, besonders Jungfrauen pflegten das Haar in Ringellocken zu kräuseln (Is 3, 24) oder in lange Zöpfe zu flechten (Hl 7, 6; Jdt 10, 3). Der hl. Paulus ermahnt, daß die Frauen sich nicht mit Haargeflechten schmücken (1 Tim 2, 9). Das Haar wurde wohl, wie es bei ägyptischen Frauen nach alten ägyptischen Abbildungen der Fall war, durch Kämme und Nadeln festgehalten. Wenn diese nicht im A. T., sondern erst im Talmud erwähnt werden, so ist das wohl Zufall. Daß sie schon in alter Zeit in Palästina in Gebrauch waren, bezeugen uns auch die Ausgrabungen [2]). Eine Frauenfriseurin Mariam wird im Talmud (z. B. Chagiga IV 2) erwähnt [3]). Aus Jer 7, 29 kann geschlossen werden, daß die Frauen kaum jemals ihr Haar stutzten; denn der Prophet fordert Sion zum Abscheren des Kopfputzes auf und gebraucht für diesen das Wort nezer, das Nm 6, 9 für das geweihte Haupt des Naziräers steht. Nach dem Völkerapostel ist das Wachsenlassen des Haares eine Zierde für das Weib (1 Kor 11, 15). Das kriegsgefangene Weib dagegen muß zum Zwecke der Reinigung sein Haar scheren und seine Nägel beschneiden (Dt 21, 12). Das Auflösen des Haares galt in manchen Fällen als eine große Demütigung (Nm 5, 18; Lk 7, 38. 44), der Verlust des Haares als schimpflich (Is 3, 17. 24). Nach Mt 5, 36 scheint das Färben des Haares zur Zeit Christi bei den Juden noch nicht bekannt gewesen zu sein. Hl 7, 6 („die Fäden deines Hauptes sind wie Purpur") kann nicht hiefür an-

---

1) Hartmann, a. a. O. II 184 f.
2) Kamphausen bei Riehm I 563a; Volz, a. a. O. 318.
3) Saalschütz, a. a. O. I 35 A. 2.

gezogen werden, da dallâ kaum das Haar, sondern wahrscheinlich das dem Haupthaar eingeflochtene Band bezeichnet (so schon Calmet). „Auch in Ägypten flechten die Frauen schwarzseidene Schnüre mit dem Haar zusammen. Sollten doch Locken gemeint sein, so würde deren purpurne Farbe keine Schwierigkeit bereiten, da die Alten einen recht dunkelfarbigen Purpur kannten" [1]). Im Griechischen wird purpurn oft für dunkel gebraucht; so sprechen Anakreon und Lucian von purpurnen Locken [2]).

Häufiges Waschen und Baden ist im Orient wegen der großen Schweißabsonderung und des mangelhaften Wäschewechselns besonders notwendig. Nach Hl 5, 3 scheint man auch vor der Nachtruhe die Füße gewaschen zu haben. Außerdem waren Waschungen und Bäder nach verschiedenen levitischen Verunreinigungen vorgeschrieben. Man nahm Bäder in alter Zeit in lebendigem d. i. fließendem Wasser (Ex 2, 5; Lv 15, 13; 2 Kg 5. 10). Öffentliche Bäder hatten die Juden nach dem Vorgang der Griechen und Römer wahrscheinlich erst in später Zeit. Als ein den Körper erfrischendes und gegen Sonnenhitze und Krankheit schützendes Mittel diente das Salben, häufig im Anschluß an das Waschen (Ez 16, 9; Ruth 3, 3; Jdt 10, 3), besonders wenn man bei einem Vornehmen einen Besuch machte (Ruth 3, 3; Jdt 10, 3). Das Salben war so recht der Ausdruck der Festesfreude (Ps 22 [23], 5; Koh 9, 8; Weish 2, 7), womit die Vornehmen oft viel Luxus trieben (Am 6, 6; Spr 21, 17). Man salbte oder begoß mit Öl das Haupt (Ps 22, [23], 5; Koh 9, 8), salbte die Füße (Joh 12, 3) oder den ganzen Leib (Ez 16, 9; Est 2, 12). Bei der Trauer unterblieb das Salben (2 Sm 14, 2; Is 61, 3; Dn 10, 3). Zumeist gebrauchte man Olivenöl (Dt 28, 40; Ez 16, 9; Am 6, 6; Mi 6, 15; Lk 7, 46), aber auch Salböl von Narde (Mk 14, 3; Joh 12, 3) und Myrrhen (Jdt 10, 3). Die Salben wurden von den Mägden (1 Sm 8, 13) oder eigenen Salbenmischern (Neh 3, 8) bereitet.

Wie die Araberinnen in vorislamischer Zeit schon den Lippen und Wangen schwarze Punkte einstachen oder in die Arme Blumen u. dgl. einritzten, so können wir ähnliches von den Hebräerinnen voraussetzen, wie die Verbote des Tätowierens als eines heidnischen Brauches (Lv 19, 28; Dt 14, 1) bezeugen. Wir finden diese Sitte noch jetzt bei den ärmeren Frauen des Orients [3]).

Schon in alter Zeit liebte man es, die Augenlider und Augenbrauen mit schwarzem, feucht angemachtem Pulver (Schwefelblei,

---

1) Zapletal, Hohelied 136.
2) P. Haupt, Biblische Liebeslieder, Leipzig 1907, 32.
3) Hartmann, a. a. O. II 365.

Spießglanz [Antimon]), ärmere Frauen wohl auch mit Asche und Ruß, zu **schminken**, um den Glanz der Augen zu erhöhen und sie größer erscheinen zu lassen (2 Kg 9, 30; Jer 4, 30; Ez 23, 40). In talmudischer Zeit schrieb man der Augenschminke eine gewisse Heilkraft zu; sie soll nämlich Tränen verhindern, den Haarwuchs der Wimpern befördern und den das Auge belästigenden Dämon vertreiben [1]). Auf die große Beliebtheit des Schminkens kann man aus dem Namen schließen, den **Job** (42, 14) seiner dritten Tochter gab: „Schminkbüchse".

Das Schminken des **Gesichtes** wird im A. T. zwar nicht erwähnt, dürfte aber auch vorgekommen sein. Erst Weish 13, 14 wird *μίλτος* = Mennig (bei Xenophon Schminkmittel) erwähnt, womit man die Götterbilder bestrich. Ebensowenig läßt sich bei den alten Hebräerinnen die für das alte Ägypten jetzt bezeugte [2]) und auch bei den alten Arabern vorkommende Sitte [3]), wie sie noch jetzt im Orient üblich ist [4]), die **Finger- und Fußnägel** mit Henna zu schminken, nachweisen. Doch wird diese Sitte auch den Hebräern nicht unbekannt gewesen sein. Ein altes arabisches Sprichwort verlangt ausdrücklich: „Heirate ein Mädchen nicht, das in dem Auflegen der Augenschminke und in dem Rotfärben der Finger sich nachlässig bezeigt" [5]). Da die Orientalin sehr früh altert, so ist es um so begreiflicher, daß sie zu verschiedenen Schönheitsmitteln greift.

Um lieblichen Duft um sich zu verbreiten und um selber sich daran zu ergötzen, trug man Riechfläschchen (Is 3, 20) in Myrrhensäckchen, an einer Schnur um den Hals in den Busen versenkt (Hl 1, 13) [6]). Nach Spr 7, 17 ist das Lager der Ehebrecherin mit Balsam, Aloe und Zimmet besprengt. Die Gewänder der Vornehmen dufteten von Myrrhenöl, Aloe und Kassia (Ps 44 [45], 9). Nach Est 2, 12 wurden am persischen Hofe Mädchen, bevor sie dem König **Ahasveros** zugeführt wurden, einer zwölfmonatigen Schönheitspflege unterworfen und zwar sechs Monate mittels Myrrhenöl und sechs Monate mittels anderen wohlriechenden Spezereien. In modernen palästinischen Liedern heißt es von einem Mädchen, daß „der Geruch ihres Mundes wie die Schachtel eines Gewürzkrämers sei" [7]). Nach einer von **Littmann** gegebenen Schilderung

---

1) Sabbath 109a (L. **Goldschmidt**, Der babylonische Talmud, Berlin 1897, I 577).
2) W. M. **Müller** bei Benzinger, Arch. 446.
3) **Hartmann**, a. a. O. II 360. 4) **Bauer**, a. a. O. 90.
5) **Hartmann**, ebenda.
6) **Budde** bei Kautzsch, Heilige Schrift II 390.
7) **Haupt**, a. a. O. 22 f.

einer Hochzeit in Beirut verläßt die Braut ihre Wohnung erst, nachdem ein Fläschchen mit wohlriechenden Essenzen über ihr zerbrochen worden ist[1]).

V. Zeichnung und Wertung des weiblichen Geschlechtes.

1. „Das Weib ist seiner ganzen physischen wie psychischen Veranlagung nach das verbindende Mittelstück zwischen Mann und Kind, ein erwachsener Mensch, bei dem ein Teil der Charakteristika der Kindheitsstufe gleichsam festgelegt worden ist, weshalb sie auch so wunderbar geeignet ist, das Kind zum Alter der Erwachsenen heranzuziehen. In ihrem geistigen Wesen dominiert in ungleich höherem Maße als beim Manne Phantasie und Affekt über die ruhige Erwägung des Verstandes. So konnte das Weib leichter von einer Versuchung überwunden werden, die vorzüglich auf die Erregung der Phantasie, die Bewegung der Affekte angelegt war" [2]). Dies wird in feiner psychologischer Weise vom biblischen Erzähler in der Sündenfallsgeschichte gezeigt (Gn 3, 1 – 6). Der göttliche Richterspruch über das Weib nach dem Sündenfalle: „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären und wirst (doch) nach deinem Manne verlangen, und er soll Herr sein über dich" (Gn 3, 16), setzt voraus, daß das Weib einen stärkeren Geschlechtstrieb hat als der Mann [3]). Obwohl der Mann über sein Weib herrscht und dieses während der Schwangerschaft und Geburt von großen Schmerzen geplagt wird – Geburtsschmerzen sind sprichwörtlich für große Schmerzen –, so sehnt es sich doch nach ihm[4]). Nach Apollodoros (III 6, 7) scheinen auch die Griechen dem Weibe eine größere Sehnsucht nach der Beiwohnung als dem Manne zugeschrieben zu haben[5]).

Wie zum Manne, so hat das Weib eine innige Liebe zu ihrem Kinde. Das A. T. führt uns verschiedene Beispiele rührender Mutterliebe vor Augen. Hagar ist auf der Flucht daran, mit ihrem Sohne vor Durst zu sterben. „Der Knabe ist natürlich eher erschöpft als seine Mutter; er wird vor ihr sterben. Aber dem Mutterauge ist es unmöglich, seine Todesqual mit anzusehen: so geht sie eine Strecke weit, und doch – o liebes, inkonsequentes Mutterherz! – nicht allzu weit" (Gn 21, 16) [6]). Ein rührender Zug ist es ferner, daß nicht erzählt wird, daß Hagar selber trank

---

1) Ebenda 22. 2) W. Schmidt, a. a. O. I 505.

3) Über die gleiche Anschauung des Talmud (Sota 17 a; Gittin 50 a; Kethuboth 62 b) s. Klugmann, a. a. O. 73.

4) Gunkel, Genesis³ 21. 5) Dillmann, Genesis⁶ 79.

6) H. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen (Die Schriften des A. T. in Auswahl I, 1), Göttingen 1911, 166.

(Gn 21, 19). Als Respha (Riṣpâ), Sauls Kebsweib, ihre beiden Söhne durch die Blutrache verloren hatte, zog sie ein Trauerkleid an und verbrachte Monate auf dem Berge, um bei Tag die Vögel und bei Nacht die wilden Tiere von den Leichnamen ferne zu halten (2 Sm 21, 1–14). Respha gleicht der griechischen Antigone, „die, ihren Bruder Polyneikes in schwesterlicher Liebe und dem göttlichen Gesetze treu bestattend, mit dem Tode dafür büßt" [1]. Die Mutterliebe ist es, die in dem Streite um das lebende Kind die wahre Mutter bestimmt, lieber auf ihr Kind zu verzichten, als daß es getötet werde (1 Kg 3, 16–28). Anna, die Mutter des jungen Tobias, weinte ohne Unterlaß um ihren abwesenden Sohn und eilte täglich hinaus, um zu schauen, ob er noch nicht zurückkomme (Tob 10, 4–7). Die Mutterliebe wird als Bild der göttichen Liebe gebraucht:

„Vergißt wohl ein Weib ihres Säuglings,
Daß sie sich nicht erbarmte über den Sohn ihres Leibes?"
(Is 49, 15; vgl. auch 66, 13).

Ruth konnte sich nicht entschließen, ihre Schwiegermutter Noemi zu verlassen, und sagte zu ihr: „Wo du hingehst, da gehe ich hin, und wo du bleibst, da bleibe ich. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da will ich sterben und begraben werden" (Ruth 1, 16 f.). Große Liebe zu ihrem Volke zeichnet Judith aus. Nachdem sie in einem innigen Gebete Gottes Beistand erfleht hat, geht sie an das Werk der Befreiung ihres Volkes (Jdt 9–15). Ein heroisches Beispiel von Glaubensstärke gibt die makkabäische Mutter (2 Makk 7). Eine große Energie zeigen auch die Töchter des Salphaad. Sie lehnen sich gegen das alte Herkommen, daß die Töchter kein Erbrecht besitzen, auf und treten vor Eleazar, den Hohenpriester, und die ganze Gemeinde hin und tragen ihnen ihr Anliegen, Erbbesitz unter den Verwandten ihres Vaters zu haben, mit großer Umsicht vor. Gott selber hat Wohlgefallen an den mutigen Mädchen. Er sagt zu Moses: „Die Töchter Salphaads haben recht gesprochen; gib ihnen Erbbesitz unter den Brüdern ihres Vaters" (Nm 27, 6 f.). „Diese jüdischen Mädchen kämpfen als die ersten für ein Recht der Frau" [2]. Die Antwort der Sunamitin auf die Frage des Elisäus, ob sie einer Fürsprache beim Könige oder Feldhauptmanne bedürfe: „Ich wohne (sicher) unter meinem Volke" (2 Kg 4, 13), zeigt von großem Selbstbewußtsein.

Die Mädchen weichen einem Gespräche mit Fremden nicht aus.

1) Greßmann, Geschichtsschreibung 148.
2) Eschelbacher, a. a. O. 73.

(1 Sm 9, 11) und erweisen sich gefällig (Gn 24, 15–20) und lassen sich auch einen Liebesdienst seitens der Männer gefallen (Gn 29, 10; Ex 2, 16 f.). Als kluge und verständige Frau tritt uns Abigail entgegen (1 Sm 25). Die Rede, mit der Abigail David begrüßt, „ist ein Meisterstück weiblicher Berechnungskunst“ [1]). Joab bedient sich einer klugen und redseligen Frau aus Thekue, um Absalom von David die Erlaubnis der Rückkehr zu erwirken (2 Sm 14, 1–24). Eine kluge Frau aus Abel Beth Maacha bewahrt ihre Vaterstadt vor der Zerstörung durch Joab (2 Sm 20, 16–22). Michol rettet durch List ihren Mann David vor den Häschern ihres Vaters Saul (1 Sm 19, 10–16). Daß es nicht auch an törichten Frauen fehlte, sehen wir an dem Weibe Jobs (Job 2, 9 f.).

Als weibliche Charakterschwäche erscheint öfter Neugierde. Sara horchte an der Zelttür, als die drei „Männer“ bei Abraham waren (Gn 18, 10). „Daß die Frau horcht, wenn Gäste kommen, mit denen sie doch – eine schwere Entsagung – nicht sprechen darf, ist gewiß begreiflich; aber Frauen sind überhaupt neugierig“ [2]). Vgl. auch Gn 19, 26; 27, 5. Wie die Frauen oft aufeinander eifersüchtig sind, wird an der Geschichte Annas und Phenennas, der Frauen Elkanas, in typischer Weise gezeigt (1 Sm 1, 1–8). Selbst bei Schwestern regt sich die gegenseitige Eifersucht (Gn 30, 1). „Der beständige Grund des Haders der Frauen ist die Zahl ihrer Kinder“ [3]). Wie sehr das weibliche Herz an Putz und Schmuck hängt, zeigt in anschaulicher Weise die Strafpredigt des Propheten Isaias (24, 3. 16–26).

„Vergißt eine Jungfrau ihres Schmuckes,
Eine Braut ihres Gürtels?“ (Jer 2, 32.)

Mit der Putzsucht geht oft Hand in Hand Genußsucht. Amos (4, 1) vergleicht die genußsüchtigen und wohlgenährten Frauen Samarias, die nur an Essen und Trinken denken und durch ihre Genußsucht Ursache sind, daß die Armen bedrückt werden, mit Basankühen. Basan war wegen seiner Fruchtbarkeit, besonders auch wegen seines Mastviehs berühmt (Ez 39, 18).

2. Daß das weibliche Geschlecht niedriger eingeschätzt wurde, zeigt schon der Schöpfungsbericht. Dasselbe geht aus der Abrahamsgeschichte hervor. Abraham fürchtet für sein Leben und bestimmt deshalb seine Frau Sara, daß sie sich vor Pharao als seine Schwester ausgebe, damit er ihretwillen nicht getötet werde, sondern am Leben bleibe (Gn 12, 11–13). Man kann sich diesen

1) Greßmann, a. a. O. 105.
2) Gunkel, Genesis³ 197. 3) Gunkel, a. a. O. 332.

Mangel an Ehrgefühl, sein Weib oder seine Töchter bis in den Tod zu schützen, aus einer niedrigen Schätzung des Weibes im alten Israel erklären. „Das Weib ist weniger als der Mann; das Leben des Mannes gilt mehr als die Ehre des Weibes" [1]). Die Geburt eines Mädchens bringt weniger Freude als die eines Knaben, weil mit der Anzahl der männlichen Familienglieder der Einfluß, die Macht und die Ehre wachsen und Mädchen dem Vater größere Sorgen verursachen (Sir 42, 9 f.). Die Talmudisten verlangen sogar, daß man nach der Empfängnis der Frau beten solle, daß die Frucht ein Knabe werde [2]). In der schweren Stunde der Geburt tröstet man die Mutter mit dem Hinweise, daß sie einem Sohne das Leben schenke (Gn 35, 17; 1 Sm 4, 20). Bei den Arabern konnte der Vater die neugebornen Mädchen töten. Sie wurden lebendig verscharrt. Diese Sitte wird im Koran öfter erwähnt, aber verboten [3]). Das biblisch-talmudische Recht kennt nicht die Aussetzung der Kinder. Ex 2, 3 ist ein Akt der Klugheit und Ez 16, 5 handelt es sich um ein nichtisraelitisches Kind. Noch jetzt gilt es bei verschiedenen arabischen Stämmen als erlaubt, neugeborene Mädchen oder krüppelhafte Säuglinge im Sande zu verscharren [4]). Ein palästinensisches Sprichwort sagt: „Das Mädchen ist hinter der Türe (von innen gesehen, d. h. nahe) und der Knabe ist in Bagdad (d. h. weit entfernt)." Man will damit sagen, daß Mädchen eher geboren werden als die ersehnten Knaben [5]). Wenn jetzt bei den Fellachen Palästinas ein Mädchen geboren wird, so ist der Vater, wenn nicht gerade zornig oder traurig, so doch nicht besonders erfreut; die Freunde nehmen davon keine Notiz, während sie bei der Geburt eines Knaben dem Vater gratulieren [6]). In den vedischen Liedern finden wir nirgends den Wunsch nach einer Tochter. Ihre Geburt hat man offenbar ungern gesehen. Jeder indische Hausvater war von der Richtigkeit des Wortes überzeugt, daß „Töchter zu haben, ein Jammer sei" [7]). Ähnliche Anschauungen finden sich übrigens auch bei europäischen Völkern [8]). Bei der Anführung der Nachkommenschaft werden Töchter im A. T. nicht mitgerechnet (2 Sm 3, 2—5). Trotz der niederen Einschätzung gab man den Mädchen Kosenamen wie „Täubchen" (Job 42, 14).

---

[1]) Gunkel, a. a. O. 170. [2]) H. Zschokke, Das Weib im A. T. 1.

[3]) Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern 458.

[4]) A. Musil, Arabia Petraea III 213.

[5]) E. Baumann, Volksweisheit aus Palästina (ZDPV), Leipzig 1916 (XXXIX) 104.

[6]) F. A. Klein, Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina, ZDPV 1881 (IV) 62 f.; vgl. auch Koran XVII 60.

[7]) H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, 319 f.

[8]) Klugmann, a. a. O. 3 f.

Die alttestamentlichen Weisheitslehren wenden sich immer an Söhne, nie an Töchter [1]). Nach talmudischem Rechte waren Frauen und Sklaven nicht zeugnisfähig. Das A. T. hat diese Bestimmung nicht. „Es ist aber an sich nicht unmöglich, daß sie der alten Sitte entsprach" [2]). Der Koran (II 282) fordert zwei männliche Zeugen; das Zeugnis zweier Frauen gilt wie das eines Mannes („wegen ihres geringen Verstandes") [3]). Lv 27, 1 – 7 repräsentiert das Weib etwas mehr als den halben Wert eines Mannes. „Das Weib war dem Manne gegenüber ein geringwertiges Wesen," wie Löhr bemerkt [4]).

Andererseits zeigt sich eine gewisse Hochachtung vor der Frau darin, daß ihr Haus Schutz gewährt. Saul suchte David mit dem Speere zu treffen, er traf ihn aber nicht; David floh in sein Haus. Da sandte Saul des Nachts Boten zum Hause Davids, um ihn zu bewachen (1 Sm 19, 10 f.). Greßmann nennt 1 Sm 19, 9 – 17 eine „humoristische Anekdote". „Man darf aber die Frage aufwerfen, wie David so töricht sein konnte, in sein Haus zu fliehen" [5]). Sprenger erwähnt eine Überlieferung, nach der Mohammed auf ähnliche Weise einem Mordanschlag entrinnt wie David. Die Mörder stehen vor dem Hause. Als sie eindringen wollen, ruft eine Frau um Hilfe. „Wenn wir vordringen, sagte einer von ihnen, wird man sich in ganz Arabien erzählen, daß wir jene Helden sind, welche bei nächtlicher Weile über die Mauern ihrer Nachbarn steigen, die Töchter ihrer nächsten Verwandten im Schlafe stören und die Unantastbarkeit des Frauengemaches entheiligen. Sie zogen sich daher zurück und entschlossen sich, den Mord zu verschieben, bis Mohammed aus dem Hause kommen würde" [6]). Der ganz gleiche Sachverhalt ist Richt 4, 17; 16, 1 f. und 2 Sm 15, 16. Sisera flüchtete sich vor seinen Verfolgern in das Zelt der Jahel, wurde aber von dieser in treuloser Weise getötet. Samson war bei einer Buhlerin in Gaza eingekehrt. Die Philister, die dies hörten, drangen nicht in das Haus ein, sondern schlossen ihn ein, indem sie Wächter am Stadttor aufstellten und die ganze Nacht warteten (Richt 16, 1 f.). Nach 2 Sm 15, 16 ließ David zehn Nebenfrauen zurück, um das Haus zu hüten. Nach Greßmann „ließ er zehn Kebsweiber zurück, wahrscheinlich weil er für deren

---

1) Benzinger, RE V 749.
2) Benzinger, Archäologie² 274.
3) J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914, 184.
4) A. a. O. 52. 5) Greßmann, a. a. O. 86.
6) A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed, Berlin 1862, II 544.

Los nichts Schlimmes befürchtete" [1]). Der Text sagt doch ausdrücklich: „das Haus zu hüten". Im heutigen Mekka sucht man Männer, die — natürlich des Tages — ein fremdes Haus betreten, durch Händeklatschen davor zu bewahren, daß sie mit den Frauen zusammentreffen [2]).

Bemerkenswert ist ferner, daß unter den im A. T. genannten Gräbern die der Frauen: Rachel, Maria und Debora hervortreten. Selbst der Baum, unter dem die Amme Rebekkas begraben wurde, erhielt den Namen „Klageeiche" (Gn 35, 8).

3. Die höhere oder niedere Einschätzung der Frau hing in den einzelnen Fällen sehr von ihren leiblichen und geistigen Vorzügen ab. Wiederholt wird die Schönheit von Mädchen oder Frauen betont, so von Sara (Gn 12, 11), Rebekka (Gn 24, 16), Rachel (Gn 20, 17), Abigail (1 Sm 25, 3), Abisag (1 Kg 1, 3), Esther (Est 2, 7), Judith (Jdt 10, 4), Susanna (Dn 13, 2), den Töchtern Jobs (Job 42, 15), der Braut im Hohenliede (Hl 1, 5 f. 15 u. ö.). Der Schwiegervater Samsons hebt die Schönheit seiner jüngeren Tochter hervor (Richt 15, 2). Im Lager des Holofernes bewundert man die Schönheit der Judith und einer sagt zum anderen: „Wer mag dieses Volk verachten, das solche Weiber unter sich hat" (Jdt 10, 19 [Griech]). Die Schönheit ist ein Gut, das Gott verleiht (Jdt 10, 4). Talmudisten lehrten, beim Anblick schöner Geschöpfe zu sprechen: „Gebenedeit sei er, daß er in seiner Welt solches hat". Nach der jetzigen Anschauung gehören zur Schönheit: „schlanker Wuchs, rote Backen, weiße Zähne, vor allem aber Augen, so groß und glänzend wie die einer Gazelle oder wie ein Kaffeetäßchen" [3]). Diese und ähnliche Anforderungen wurden auch in biblischer Zeit an die Frauenschönheit gestellt. So wird Hl 7, 3 schlanker Wuchs rühmend genannt. Als Zeichen der Schönheit gilt ferner langes, reiches, schwarzes Haar (Hl 4, 1; vgl. auch 5, 11; 1 Kor 11, 15). Das schwarze Haar ist bei der Braut im Hl nicht fest aufgesteckt, sondern hängt aufgelöst vorne und rückwärts herunter. Es ist darum in beständig wogender Bewegung wie eine Herde schwarzer Ziegen, die an einem Abhang herumklettern [4]). Die Frauen hatten manchmal auch blonde Haare, „und die seltene Erscheinung wurde gewiß als außerordentliche Schönheit gepriesen" [5]). Beliebt war gekräuseltes Haar (Js 3, 24). Die Augen gelten

[1]) Greßmann, a. a. O. 179.

[2]) L. Köhler, Archäologisches, ZATW 1916 (XXXV) 22 f. Berakhoth 58b, L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud I 216.

[3]) L. Bauer, a. a. O. 85 f.

[4]) Haupt, a. a. O. 81. [5]) S. Krauß, a. a. O. I 249.

als besonders schön, wenn sie blaugrau (Hl 4, 1), feurig und ausdrucksvoll, klar und hell sind (Gn 29, 17; Hl 7, 4). Gepriesen werden schöne rote und lieblich geformte Lippen, die weder aufgeworfen noch zu üppig sind; Hl 4, 3 werden sie mit einem Purpurband verglichen, und lückenlose, weiße Zähne (Hl 4, 2). Der Hals ist schlank und rund (Hl 4, 4; 7, 5).

Die körperliche Schönheit gilt indes nicht als das höchste Gut. Eliezer erbittet „nicht das schönste, sondern das freundlichste und dienstwilligste Mädchen als künftige Herrin. Es liegt dieser Anschauung demnach schon die richtige Erkenntnis zugrunde, daß die äußere Schönheit — ein Geschenk Gottes, das sich niemand erwerben kann —, bei der ethischen Beurteilung des Menschen völlig außer Betracht bleiben muß" [1]). Dieser Zug in der Eliezer-Geschichte zeigt, daß bei den Israeliten schon in den ältesten Zeiten für das Frauenideal nicht so sehr ästhetische, als ethische Gesichtspunkte maßgebend waren. Von Jephtes Tochter wird mit keinem Worte die Schönheit erwähnt; und doch gehörte sie zu den gefeiertsten Frauengestalten des A. T., zu deren Ehren ein Fest eingesetzt wurde (Richt 11, 40).

Verschiedene Beispiele so Bethsabees (2 Sm 11, 2 ff.) und Thamars (2 Sm 13, 1 ff.) zeigen, wie leicht weibliche Schönheit zum Falle werden kann (vgl. auch Sir 9, 9. 11). Spr 6, 25 warnt vor der Schönheit des Weibes. Spr 11, 22 wird ein schönes, aber unanständiges Weib mit einem goldenen Ring im Rüssel eines Schweines verglichen. Wie sehr ethische Eigenschaften über die weibliche Schönheit gestellt werden, zeigen Spr 31, 30:

„Lug ist die Anmut und ein Hauch die Schönheit:
Eine jahvefürchtige Frau soll man rühmen",

sowie die Forderung des Siraziden, daß man nicht um der Schönheit willen eine Frau begehren soll (Sir 25, 28). „Durch die Schönheit eines Weibes sind schon viele zugrunde gegangen" (Sir 9, 9).

Neben der Gottesfurcht (Spr 31, 10) wird die Jungfräulichkeit als eine der schönsten Zierden des Mädchens hervorgehoben, so bei Rebekka (Gn 24, 16), Sara, der Braut des Tobias (Tob 6, 22; 8, 4). „Wohin soll ich meine Schmach tragen," sagte Thamar, bevor sie von Amnon bezwungen wurde (2 Sm 13, 12 f.). Bei der Verheiratung wurde auf die Jungfräulichkeit der Braut großes Gewicht gelegt (Dt 22, 14—21). In den Harem orientalischer Herrscher wurden nur Jungfrauen aufgenommen (Est 2, 2).

Die Talmudisten begründen die Art und Weise der Erschaffung

---

1) Wilke, a. a. O. 11.

des Weibes in folgender Weise: „Sie ist nicht vom Haupte des Mannes geschaffen, auf daß sie nicht stolz sei, und auch nicht vom Auge und Ohr, damit sie nicht neugierig sei, nicht vom Munde, damit sie nicht geschwätzig sei, nicht von seinem Herzen, damit sie nicht leidenschaftlich und eifersüchtig sei, auch nicht von der Hand, damit sie nicht alles betaste, nicht von dem Fuße, damit sie nicht unnütz aus dem Hause gehe, sondern von dem Teile, der verborgen ist, damit sie sittsam und verschämt sei" [1]). Noch jetzt wird im Lande der Bibel sehr darauf geschaut, daß das Mädchen Jungfrau bleibe. „Wehe der Jungfrau, die es sich einfallen ließe, ihr heiligstes Gut, ihre Reinheit preiszugeben! An dem Tage, wo sie ihre Schande nicht mehr verbergen kann, wird sie ‚abgeschlachtet' oder lebendig eingemauert" [2]).

Es ist aber wohl zu beachten, daß es sich bei der hohen Einschätzung der Jungfräulichkeit nicht um lebenslängliche Enthaltsamheit handelt; denn diese kam bei den alten Hebräern, wo kaum ein Mädchen ehelos blieb, nicht in Betracht. Jephtes Tochter bittet ihren Vater nur um einen zweimonatigen Aufschub der Erfüllung seines Gelübdes, damit sie mit ihren Gespielinnen ihre Jungfrauschaft beweinen könne (Richt 11, 37 f.). In späteren Büchern finden wir indes bereits einen Ansatz zur Hochschätzung beständiger Jungfräulichkeit. „Aus 4 Makk 18, 17 f. klingt uns, wenngleich aus dem Munde einer Mutter von sieben Söhnen, doch schon etwas wie ein Lob der Virginität entgegen" [3]). Bei den vorislamischen Arabern dagegen erfuhr die Keuschheit keine sittliche Wertung. „Auf die Jungfräulichkeit der Geliebten wird nie Gewicht gelegt" [4]). Bei den Ägyptern überließ sich das Weib „den Freuden des Geschlechtslebens völlig ungeniert; es lockte den Mann, statt sich locken zu lassen, und so selbstverständlich erschien dieses Recht des Weibes, daß die unehelichen Kinder völlig den ehelichen gleichgestellt wurden, und daß es einer Braut keinen Abbruch an ihrem Werte tun konnte, wenn sie auch die reichsten und gewagtesten Erfahrungen auf dem Gebiete des Sexuallebens gesammelt hatte" [5]). Bezeichnend für den Tiefstand des sittlichen Empfindens bei den Römern in der späteren Zeit ist die Klage Senecas, daß Keuschheit nur mehr ein Beweis von Häßlichkeit sei [6]). Von der noch jetzt bei primitiven Völkern (z. B. Tungusen, Samojeden) vor-

1) Midrasch Bereschith Rabba 18 bei P. Buchholz, Die Familie 31 f.
2) Bauer, a. a. O. 101.
3) Bertholet, Bibl. Theol. II 428.
4) Wellhausen, a. a. O. 473. 5) Quanter, a. a. O. 61.
6) Weber, a. a. O. 177.

kommenden Sitte, dem Gastfreunde für die Nacht die Frau oder die Töchter anzubieten[1]), findet sich im A. T. keine Spur. Bei Lots Anerbieten an die Sodomiten (Gn 19, 8 f.) handelt es sich um den Schutz des Gastrechtes. „Das Anerbieten Lots, für uns höchst anstößig, würde noch einem heutigen Beduinen nicht unerhört scheinen. Das Gastrecht ist ihm über alles heilig"[2]).

Mit besonderem Nachdruck wird ferner der häusliche Beruf der Frau betont. Sie wird mit einem fruchtbaren Weinstock im Innern des Hauses verglichen (Ps 127 [128], 3), „als diejenige, die im Hause ihren Halt findet und es schmückt"[3]). Mit Recht rühmt man vom Judentum das schöne Familienleben. Dem Talmud gilt das Weib als der Inbegriff des Hauses (Joma 2 b) und das häufige Verlassen desselben wird als eine der größten Untugenden angesehen[4]). „Sie beobachtet das Tun ihres Hauses" (Spr 31, 27). Die Frau soll aber in ihrem häuslichen Wirkungskreis nicht so aufgehen, daß sie für den Armen kein mitleidiges Herz habe, sondern „sie breitet ihre Hand dem Elenden aus und streckt ihre Arme nach dem Dürftigen aus" (Spr 31, 20).

„Ihren Mund tut sie mit Weisheit auf,
Und liebreiche Weisung ist auf ihrer Zunge"
(Spr 31, 26; vgl. auch Spr 14, 1).

Die wahre Klugheit aber besteht in Gotteskenntnis (Jer 9, 22 f.). Klug handelt auch, wer seine Lippen zügelt (Spr 10, 19). „Eine Gottesgabe ist eine schweigsame Frau" (Sir 26, 14 [G]). Im Lob der tugendsamen Hausfrau (Spr 31, 10—31), in dem von einem Unterschiede beider Ehegatten nichts mehr zu merken ist[5]), wird besonders der Fleiß der Hausfrau betont. Schon Gn 24, 15 zeigt, „wie der Hebräer den Fleiß des Mädchens bei der Brautwahl schätzt; ebenso denkt der heutige Bauer"[6]).

4. Wiederholt wird in den Weisheitsbüchern, besonders in dem Buche der Sprüche der Wert eines guten Weibes hervorgehoben. „Wer ein (gutes) Weib gefunden, hat etwas Gutes gefunden" (Spr 18, 22). „Ein wackeres Weib ist die Krone ihres Gatten" (Spr 12, 4). Nach Sir 26, 1—4 verlängert ein gutes Weib das Leben des Mannes, macht ihn, ob reich oder arm, froh und glücklich. Der Talmud (Sanhedrin 100 b) führt diese Stelle als eine der schönsten Aussprüche des Siraziden an. Ein gutes Weib ist ein besonderes Geschenk Gottes.

---

1) H. Ploß-M. Bartels, a. a. O. II 556; Quanter, a. a. O. 525.
2) Kautzsch, Die Heilige Schrift I 32.
3) Buchholz, a. a. O. 31. 4) Ebenda.
5) Volz, a. a. O. 341. 6) Gunkel, Genesis³ 254.

„Haus und Reichtum erbt man von den Vätern,
Aber von Jahve kommt ein verständiges Weib"
(Spr 19, 14; vgl. auch 18, 22).

Auf der anderen Seite wird wiederholt vor einem bösen, unzüchtigen Weibe gewarnt (Spr 5, 1–14; 6, 24–29; Sir 9, 3; 19, 2 f.). Die schamlose Frau wird mit dem Hunde, dem schamlosesten Tiere, verglichen (Sir 26, 25 [G]). Eine schamlose Frau soll man scharf beobachten, damit sie keine Gelegenheit finde (Sir 26, 10 [13])[1]. Auch die Tänzerinnen erfreuten sich nicht des besten Rufes, weshalb der Sirazide den Rat gibt, mit ihnen keinen Umgang zu haben, um nicht durch ihre Künste ins Verderben gestürzt zu werden (Sir 9, 4). Oft wird ferner im Buche der Sprüche vor einem zänkischen Weibe gewarnt (19, 13; 21, 9. 19; 25, 24; 27, 15 f.). Getadelt wird weiter ein eifersüchtiges (Sir 26, 8 f.), trunksüchtiges (Sir 26, 8 [11]), putzsüchtiges (Js 3, 16–24), schwatzhaftes Weib (Sir 25, 20 [Hebr.]). Kein Zorn ist schlimmer als Weibeszorn. Es ist besser, mit einem Löwen und Drachen zusammenzuwohnen, als mit einem bösen Weibe (Sir 25, 23 [15 f.]; Spr 21, 19). Was im Buche der Sprüche von der Buhlerin ausgesagt wird (5, 4; 6, 24–29; 7, 22 f.; 11, 22; 22, 14), wird Koh 27, 26 („und ich fand bitterer als den Tod das Weib; denn eine Schlinge ist sie und ihr Herz ein Netz und ihre Hände Fesseln") verallgemeinert. „Obgleich Kohelet über das Weib so hart urteilt, so verschmäht er doch nicht die Ehe; vgl. 9, 9: genieße das Leben mit dem Weibe, welches du liebst"[2]. Zapletal führt auch rabbinische Sprüche an, welche für die Frauen wenig schmeichelhaft sind, wie: „Es ist besser einem Löwen als einer Frau zu folgen". „Wenn ein Esel auf einer Leiter aufsteigen kann, so findest du auch bei Frauen Einsicht". Bei Meidani XXV 45 werden die Frauen „Stricke des Teufels" genannt[3]. Jose ben Jochanan (etwa in der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr.) gibt den Rat, mit Frauen nicht viel zu reden[4] (vgl. Joh 4, 27) und zwar gilt das nach dem gegenwärtigen Wortlaut der Stelle vom eigenen Weibe[5]. Auch in dem apokryphen Buche „Die Testamente der zwölf Patriarchen" kann nicht genug vor dem Weibe gewarnt werden. So sagt z. B. Ruben (V) zu seinen Söhnen: „Schlecht sind die Weiber, meine Kinder; denn weil sie keine Macht oder Gewalt über den Mann haben, so handeln sie listig durch ihr Gebaren, wie sie ihn zu sich ziehen sollen. Und wen sie nicht mit Gewalt zu bezwingen vermag, den bezwingt sie durch Betrug.

[1] Peters, a. a. O. 216.
[2] V. Zapletal, Das Buch Kohelet², Freiburg i. B. 1911, 178.
[3] Ebenda. [4] Pirke Aboth I 5.
[5] Bertholet, a. a. O. II 428.

Denn auch über sie redete der Engel Gottes zu mir und belehrte mich, daß die Weiber dem Geiste der Hurerei mehr unterliegen als der Mann, und im Herzen hegen sie tückische Anschläge gegen die Männer und durch den Schmuck verwirren sie zuerst ihre Gedanken und durch den Blick streuen sie Gift ein und dann nehmen sie sie durch die Tat gefangen" [1]).

„So zeigt uns das Alte Testament in fast einzigartiger Schilderung das Weib in drei Typen. Zwei Schattenbildern steht ein Lichtbild gegenüber: Dem sittlich tiefgesunkenen Weibe, das zur Buhlerin und Straßendirne geworden ist und der stolzen, hoffärtigen Kokette im Herrlichkeitsplunder das keusche, einfache und schlichte Biederweib, die Schalterin und Walterin im Hause, die in treuer Fürsorge und Umsicht schafft und wirkt, daß alles wohl steht" [2]).

Schluß.

Das Weib als ebenbürtige Gehilfin des Mannes erschaffen sollte wegen der Übertretung des göttlichen Gebotes unter die Gewalt des Mannes kommen (Gn 3, 16). Wie Saalschütz bemerkt, ist die Stellung, welche das weibliche Geschlecht bei einem Volke einnimmt, „gewißermaßen der erste Gradmesser seiner Bildung; denn er zeigt, wie weit der herrschende Mann sich überwunden hat, von dem Übergewichte seiner Macht zu opfern, um den Mitansprüchen eines schwächeren Wesens und dem Einflusse seine Autonomie beschränkender, sittlicher Rücksichten Raum zu gönnen" [3]). Ohne Zweifel hat die Frau bei den Israeliten eine Stellung eingenommen, wie bei wenigen anderen Völkern. Wir finden bei ihnen keine Spur von einem Verkaufs-, Verschenkungs-, Züchtigungs- oder gar Tötungsrecht wie bei vielen anderen Völkern. Bei manchen orientalischen Völkern wurde und wird noch jetzt der Frau sogar das Leben im Jenseits abgesprochen, da sie keine Seele habe [4]). Wenn aber Schegg sagt: „Die Frauen genossen bei den Israeliten eine Achtung, wie bei keinem heidnischen Volke" [5]), so geht er wohl zu weit. Bei den Ägyptern z. B. hat die Frau mindestens eine ebenso hohe Stellung innegehabt. Über die Stellung des Weibes bei den

[1]) F. Schnapp bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und die Pseudepigraphen des A. T. II 462; vgl. auch Juda XVII; Issachar IV; Psalmen Salomos 16, 7 f.

[2]) Aug. Wünsche, Die Schönheit der Bibel, Leipzig 1906, I 329.

[3]) Saalschütz, a. a. O I 120.

[4]) Klugmann, a. a. O. 57.

[5]) P. Schegg-J. Wirthmüller, Biblische Archäologie, Freiburg i. B. 1888, II 615.

Ägyptern schreibt z. B. Erman: „Das Verhältnis zwischen dem Mann und seiner Gattin erscheint uns zu allen Zeiten als ein herzliches und inniges. Wo beide zusammen dargestellt werden, da schlingt stets die Frau zärtlich den Arm um den Hals ihres Mannes, oft stehen dann noch die Kinder neben dem Sessel der Eltern oder das jüngste Töchterchen kauert unter dem Stuhle der Mutter" [1]). Der Mann im A. T. war der Baʿal d. i. der Herr, was in verschiedener Weise zum Ausdruck kam. Als z. B. Rebekka ihren zukünftigen Mann Isaak bemerkte, da glitt sie vom Kamel herab (Gn 24, 24); denn Sitte und Höflichkeit erforderte, daß sie ihm nicht reitend, als über ihm befindlich, nahte [2]). Man hat auch aus der doppelt so langen Dauer der Unreinheit der Wöchnerin bei der Geburt eines Mädchens (Lv 12, 2—5) auf eine dem Weibe anhaftende Inferiorität schließen wollen. Allein die Wöchnerin wird nicht unrein durch das Geborene d. i. durch das Kind, sondern durch gewisse Vorgänge bei der Geburt, die man sich bei der Entbindung von einem Mädchen länger andauernd dachte. Das Geschlecht des Kindes kommt also bei der längeren oder kürzeren Dauer der Unreinheit der Wöchnerin nur indirekt in Betracht.

Wir finden ohne Zweifel im A. T. eine Reihe hervorragender Frauengestalten. Noch heute segnen jüdische Väter und Mütter ihre Tochter mit den Worten: „Gott lasse dich werden wie Sara und Rebekka, wie Rachel und Lia" [3]). Aber auch bei diesen Lichtgestalten bleibt der Schatten nicht aus. Sara lacht wegen ihres mangelhaften Glaubens über die Verheißung des Allmächtigen (Gn 18, 12). Rachel stahl den Teraphim ihres Vaters (Gn 31, 19). Maria, Moses' Schwester, meutert mit gegen ihren Bruder (Nm 12, 1). Keine Frauengestalt des A. T. kann sich mit Maria, der jungfräulichen Gottesmutter, messen, die das Bindeglied zwischen dem A. und N. T. und das christliche Frauenideal bildet und ihren schirmenden Mantel über alle irdischen Schwestern ausbreitet [4]).

1) Erman, a. a. O. 217.
2) Kautzsch, Die Heilige Schrift I 41.
3) Eschelbacher, a. a. O. 75.
4) Höhne, Frauenideale, Der Beweis des Glaubens, Gütersloh 1898 (3. F. 1. B.) 20. — Die Schrift von G. Beer: Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 1919, konnte nicht mehr berücksichtigt werden, da das Manuskript seit April 1917 abgeschlossen beim Herausgeber bzw. Verleger lag.

Inhalt zu Heft 7/9.

Inhalt zu Heft 7/9.

Biblische Zeitfragen.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. 2,—
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. 2,—
3./4. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 4,—
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 4,—
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 2,—
8./9. Dr. Paul Karge (Jerusalem), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 4,—
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. 2,—
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. 2,—
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. 2,—

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. 2,—
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. 1,80
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 4,—
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. 2,—
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 4,—
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. 1,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. 1,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 2,—
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 4,—

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. 2,—
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. 1,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. 2,—
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 4,—
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 4,—
8. Dr. J. Rohr (Straßburg), Griechentum und Christentum. 1,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 4,—
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 4,—

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 4,—
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. 1,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 4,—
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 4,—
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. 1,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 4,—
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 4,—

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 4,—
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. 1,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. 1,80